منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef





منطق الكلام

من المنطق الجدلي الفلسفي
إلى المنطق الحجاجي الأصولي



حمو النقاري

د. حمو النقاري
جامعة محمد الخامس - أكدال

منطق الكلام
من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي



دار الأمان
للنشر والتوزيع
الرباط

طبع هذا الكتاب بدعم من
وزارة الثقافة بالمملكة المغربية



الطبعة الأولى 1426-2005

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى فاطمة،

وإلى ابنائي :

د. كمال، وفاء، هشام، نجوى، جلال، وإيناس.

والامتنان

لأستاذي الفاضل د. طه عبد الرحمن الذي أشرف، منذ مدة على هذه الأطروحة التي نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس ، أكدال بالرباط(1997)



مدخل عام

ما الذي يسمى باسم الفكر الإسلامي العربي؟

يحسن، قبل الشروع في تناول المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها[1] في الفكر الإسلامي - العربي، البدء بمحاولة تحديد وحصر مفهوم "الفكر الإسلامي- العربي" تحديدا وحصرا من شأنهما مساعدتنا في الوقوف على مظان ومآخذِ ومدارك المنهج في هذا الفكر.

المطلب الذي نستحسن[2] بيانه هو **ما مسمى "الفكر الإسلامي- العربي"؟**

ينطوي مفهوم "الفكر الإسلامي- العربي" على مفهوم أصل، تقيده صفتان :- على مفهوم "فكر" مقيدا بالصفة "الإسلامية" وبالصفة "العربية"؛ وبالتالي فإن طلب مسمى "الفكر الإسلامي - العربي" سيعود إلى بيان مطالب فرعية ثلاثة :

1-2 - ما مسمى "الفكر"؟

2-1 - ما وجه تقيد الفكر بـــ "الإسلامية" أي ما مسمى" الفكر الإسلامي"؟

3-1 - ما وجه تقيد الفكر الإسلامي "بالعربية"أي ما مسمى" الفكر الإسلامي العربي"؟

1-1. مسمى "الفكر"

نستخدم اسم "الفكر" لتسمية مقام فعلي مخصوص، يوجد فيه الإنسان حين تواجهه مسألة من المسائل ويكون مطلوبا منه أن **يتجاوب معها ليجيب عنها**. إن "الفكر"، بهذا القصد، فعل ونشاط تبرز فيه جملة من العمليات والأنشطة قد يستند إليها في تلقيبه:

---

1) سنضبط مفهومي "الإنشاء" و"الحفظ" حين سنتحدث عن كل من الإدعاء والاعتراض.

2)مرد هذا الاستحسان رغبتنا في تخليص "الفكر الإسلامي- العربي" وتحريره من صفات "التراثية"و"القدم" وبالتالي من تهمة التخلف عن مسايرة مشاكل العصر، وهي أمور يحاول الكثيرون اليوم وصف الفكر الإسلامي العربي بها. إننا حينما نستحسن طلب تحديد وتعريف "الفكر الإسلامي- العربي" فإنما لتحقيق أمرين أساسين:

1. حصر المجال الذي سنتحرك فيه لاَحقا.

2. إثبات أن هذا المجال مفتوح ومتجدد لا تراثية ولا قدم ولا انقطاع عن مسايرة العصر فيه، إنما هو روح تظهر بنظر متقمصيها وفكرهم وتنعدم بانعدامهم.

1 - فقد لقب الفكر بلقب "**التدبر**"، لأنه نشاط يبرز فيه فعل **تدبير** الأمور على أعقابها ليتبين ما قد يكون خفيا لا ينكشف، مثله في ذلك مثل **الأدبار**. فدبر الشيء خلفه الذي لا يرى إلا بفعل **الإحاطة به والدوران عليه واللف حوله**[1].

2 - ولقب الفكر بلقب "**القلب**"، لأنه نشاط يبرز فيه فعل **قلب الأمور وتقليبها وعكسها على وجوهها لأجل رؤية ما تطمسه وتخفيه**، أو ما يوجد تحتها أو خلفها .

3 - ولقب الفكر بلقب "**الاستدلال**"، لأنه بفضله يستدل فاعله على مطلوبه ويهتدي إليه.

4 - كما لقب الفكر بلقب "**الاعتبار**" لما فيه من **معنى العبور**، إذ يعبر المفكر بفضل فكره من الأمر الذي يفكر فيه إلى ما يتوخاه ويطلبه من تفكيره[2].

5 - ويلقب "الفكر" بلقب "**التأمل**" لما فيه من **الأمل** والرغبة في استفادة فائدة من الفوائد بفضل فعل التفكير.

6 - ويلقب "الفكر" أيضا بلقب "**النظر**" لما فيه من **الانتظار والتطلع** لحصول غاية من الغايات يقصدها المفكر بفكره.

7 - ويلقب "الفكر" أيضا بلقب"**العقل**"، لأنه نشاط **يمسك به صاحبه مطلوبه ويحكمه ويقيده ويعقله**، كما أنه **به يتعقل صاحبه فيقلع عما فيه**.

8 - ويلقب "الفكر" أيضا بلقب "**الاعتبار**"، لا لما فيه من معنى العبور فقط، كما سلف في الوجه الرابع من وجوه التلقيب ومآخذه، ولكن، وبالدرجة الأولى، لما فيه من **عبرة وموعظة**. إذ لا يهم في التفكير العبور إلى الفكرة فقط، ولكن، وبالأساس، **جعل هذه الفكرة التي أفضى إليها التفكير عبرة يعتبر بها عملا وسلوكا**.

---

1) يقول ابن القيم عن الفكر : "ويسمى تدبرا لأنه نظر في أدبار الأمور وهي أواخرها وعواقبها... وتدبر الكلام أن ينظر في أوله وآخره ثم يعيد نظره مرة بعد مرة، ولهذا جاء على بناء التفعل كالتجرع والتفهم والتبين".
مفتاح دار السعادة،1 / 182-183.

2) يقول ابن القيم أن الفكر "إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة"، وهو "يسمى اعتبارا وهو افتعال من العبور، لأنه يعبر منه إلى غيره، فيعبر من ذلك الذي قد فكر فيه [وهو المعرفتان الحاضرتان في القلب] إلى معرفة ثالثة هي المقصود من الاعتبار، ولهذا يسمى عبرة "مفتاح دار السعادة 1/181-182.

9 – ويلقب "الفكر" أيضا بلقب "**التدبر**"، لا لما فيه من معنى كشف الستر والخفاء الذي تشهد له، حسيا، الأعضاء المسماة أدبارا كما سلف في الوجه الأول من وجوه التلقيب ومآخذه، ولكن أيضا، وبالدرجة الأولى، لما فيه **من الاقتفاء والاتباع**، اقتفاء الأدبار وتتبعها. إذ ما يهم في التفكير ليس فقط التمكن من الفكرة، ولكن أيضا، اقتفاؤها واتباعها في العمل والسلوك.

إن هذه الوجوه التسعة في التلقيب، التي يشهد لها المعجم اللغوي العربي[1]، يمكن أن تصنف أولا بمعيار افتراض وجود تمايز بين نشاط فكري يهم فيه العمل بما أفضى إليه الفكر ونشاط فكري يهم فيه فقط العلم بما أفضى إليه الفكر. وهكذا يكون الفكر:

أ – إما اعتبارا وتدبرا وتعقلا يهم فيه تحصيل العمل وتقويمه (الوجوه 7-8-9)

ب – وإما تدبرا وقلبا واستدلالا واعتبارا وتأملا ونظرا وعقلا يهم فيها تحقيق العلم واستفادته (الوجوه من 1-7)؛ وتنتظم هذه الوجوه السبعة في التلقيب في مجموعات جزئية أربعة متباينة ومتمايزة :

ب1 – مجموعة جزئية يبرز فيها وصف راجع إلى **طبيعة الفعل الذي يفعله المفكر في المسألة** التي يفكر فيها، فهو يتدبرها ويقلبها. وبالتالي يمكن أن ندرج فى هذه المجموعة الجزئية الأولى لقبي "التدبر" و"القلب".

ب2 – مجموعة جزئية يغلب فيها وصف عائد إلى **حالة المفكر** باعتباره فاعل تفكير، فهو منتقل من كذا إلى كذا، أي مستدل بكذا إلى كذا وعابر من كذا إلى كذا. وبالتالي يمكن أن ندرج في المجموعة الجزئية الثانية لقبي "الاستدلال" و"الاعتبار" (في جانبه العلمي دون جانبه العملي).

ب3 – مجموعة جزئية يومؤ فيها إلى **طبيعة ارتباط المفكر بالأمر الذي ينكب عليه تفكيره**، فهو قد يكون منتظرا تحقيق شيء وآملاً في حصوله. وبالتالي يمكن أن ندرج في هذه المجموعة الجزئية الثالثة لقبي "النظر" و"التأمل".

---

1) انظر مثلا الراغب الأصفهاني: "المفردات".

ب4 – مجموعة جزئية ينبه فيها إلى وصف راجع **إلى منتهى الفعل الفكري** فهو إمساك وإحكام للمطلوب. وبالتالي يمكن أن ندرج في هذه المجموعة الجزئية الرابعة لقب العقل (في جانبه العلمي دون جانبه العملي).

يمكن أيضا أن نصنف الوجوه التلقيبية السابقة لا باعتبارها تشعيبات للفكر تبين شرائح دلالية تنضاف إليه لتخصيصه وتقييده، ولكن باعتبارها إمكانات تأصيلية للعملية الفكرية متعددة، كل إمكان منها يفتح الأفق والمجال بصورة خاصة تمتاز عن الآفاق والمجالات التي تفتحها الإمكانات الأخرى المغايرة؛ فتلقيب العملية الفكرية بلقب "الاعتبار"، بالمعنى الوارد في الوجه الثامن مثلا، يجعل العمل أصلا في كل ممارسة فكرية، وبالتالي ينبغي استحضار هذا الأصل وتقديمه في وصف وتفسير وتقويم كل نشاط فكري، وهو استحضار لا يلزم مطلقا في الوجه التلقيبي ب4 الذي يجعل الظفر بالمطلوب والإمساك به هو الأصل في كل ممارسة فكرية وبها يتم وصف وتفسير وتقويم العملية العقلية دون إحالة إلى لوازمها العملية السلوكية. فالفكر المعدود اعتبارا ليس هو الفكر المعدود عقلا**!**

إن التلقيبات المختلفة السابقة، كل واحد منها يمكنه أن يلعب دور أصل إليه ترد المجهودات المبذولة في التنظير لضوابط العمليات الفكرية وقواعدها، وبه يشرف على مجالات ورحاب كان يستحيل أو يصعب على الأقل تبرير إدماجها والتطرق إليها في معرض الحديث عن الفكر والعمليات الفكرية. فالحديث، مثلا، عن "**المحبة** " و"**الكره**" مبرر، بل لازم، في إطار الوجه التلقيبي ب3، إذ الفكر باعتباره يتضمن معنى التطلع ومعنى الأمل لابد وأن يكون تطلعا للمحبوب وأملا في "**التقرب**" منه وإليه، وكرها لما يحول دون ذلك أو يصد عنه أو يبعد عنه. وهذا حديث يعسر تبريره في إطار الوجه التلقيبي ب2، إذ لا يسوغ الحديث عن "المحبة" و "الكره". ولا يلزم إن عدت العملية الفكرية مجرد انتقال وعبور من الدال إلى المدلول[1].

---

1) انظر الموقف الحنبلي المتأخر من المعرفة العقدية الذي تطرقنا إليه في القسم الثاني من الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث.

للفكر بألوانه المختلفة التي تشير إليها ألقابه المتعددة، وباعتباره "مقاما فعليا"[1]، مقتضيات متقدمة وأخرى متأخرة :

فمن حيث الاقتضاء المتقدم، يتوقف وقوع المقام الفكري على تحقق جملة من العوامل يمكن إرجاعها إلى عاملين اثنين، إلى الفاعل وهو "**المفكر**" وإلى موضوع الفعل، المفعول فيه، وهو "**المفكر فيه**".

ومن حيث الاقتضاء المتأخر، يترتب على الفعل الفكري حصول مجموعة من المعمولات يمكن ردها إلى معمولين رئيسيين، إلى المفعول، وهو "**الفكرة**"، وإلى ما قد يصاحب هذا المفعول، أي المفعول معه، وهو "**الأثر**".

المقام الفعلي الفكري إذن واقع يتمثل في جملة من العناصر أو الأطراف تحكمها وتضبطها علاقات و"ترابطات" معينة. وبالتالي فإن التساؤل عن مسمى الفكر سيكون تساؤلا عن :

1 - عناصر المقام الفكري وأطرافه من جهة،

2 - وعن العلاقات الرابطة بين هذه العناصر والأطراف من جهة أخرى.

أي تساؤلا عن تحديد عناصر المقام الفكري الخمسة : المفكر، المفكر فيه، التفكير، الفكرة، الأثر، وعن وجوه الترابط بين هذه العناصر الخمسة. وسنكون موجهين في تساؤلنا باستكشاف ما يفيد، أو ما نعتقده يفيد، في التقرب من المقام الفعلي الفكري الذي يسمى "الفكر الإسلامي العربي".

1-1-1. المفكر

وهو الشخص الطالب بنظره لمطلب من المطالب[2]. وهو، حين طلبه النظري، محل لحالتين، حال علمية وحال عملية، لا يمكن تصوره منفكا عنهما :

---

1) نفترض فعلية الفكر في مقابل شيئيته. وهذه الفعلية هي التي تشكل موضوع الدرس المنطقي خاصة والمنهجي عامة، باعتبارها نشاطا يدعي ويسند ما يدعيه ويواجه ما يرد على ما يدعيه من اعتراضات.

« REASONING ... as a means of providing support for our ideas when they are open to challenge and criticim ».

Toulmin, Rieke, Janik « An Introduction to reasoning », p. 10

Macmillan Publishing, G., in New-York, 1971.

وما يهمنا نحن هو هذه الفعلية في المجال العقدي في الفكر الإسلامي- العربي.

2) إن هذا الطلب النظري صفة جوهرية للإنسان، صفة دائمة بدوام وجوده.

فمن حيث حاله العلمية، يكون للناظر جملة من **المعلومات**[1]، وقعت له بطريق أو بآخر، يستحكم بعض منها بقلبه وعقله، يسنده ويساعده ويخدمه في ما يروم علمه، ويشكل في مجموعه شبكة من الاعتقادات تقيد طلبه العلمي وتعقده.

ومن حيث حاله العملية، يكون للناظر جملة من **التعليمات**[2] وقعت له بطريق أو بآخر، يعمل على ضوئها ووفقها، فعلا وتركا، وتشكل في مجموعها شبكة من القيم والمعاني توجه سلوكه العملي وتقومه.

وإذا صح أن الناظر لا ينفك، حين نظره، عن هاتين الحالتين، لزم الانتباه إلى مداخلهما[3] في نشاطه النظري، أي التأثيرات الممكنة التي تكون لعتيدة الناظر العقدية وعتيدته القيمية في نشاطه النظري حين يطلب بنظره ما يفيده في مواجهة مطلب من المطالب.

1-1-2. المفكر فيه

وهو ما ينتصب أمام قلب الناظر الذي يريد التقرب منه بنظره عن طريق الانصباب عليه وهو مربوط بشبكته العقدية وشبكته القيمية. إن المفكر فيه معطى يعطى للمفكر، وواقع يقع له بطرق مختلفة وعبر قنوات متعددة[4]، هي طرق وقنوات حصول المعطيات والوقائع التي سينصب عليها نظره. وإذا كان لا يمكن تصور ناظر عري عن الحال العلمية والحال العملية، فإنه أيضا لا يمكن تصور نظر مفتقر إلى موضوع ينصب عليه النظر وبدون تصور طريق أو قناة عبرها تم وضع هذا الموضوع ليكون موضوع نظر. لابد إذن من الانتباه إلى قنوات الإعطاء والتوقيع أو الإيقاع، وإلى الآثار التي يمكن أن تنجم عن هذه الطبيعة في تلوين الفعل النظري وفي تخصيصه.

---

1) نقصد بالمعلومات هنا " "أحكام الواقع" التي تكون مكتسبة للناظر، والتي تكون الأصل في مواقفه Attitudes التي يقفها من الأشياء المكونة لحاله ومحيطه.

2) نقصد بالتعليمات هنا أحكام القيمة التي يتأسس عليها العمل والتي بها يفاضل العامل بين المرادات التي يريدها. إن كل ناظر يتميز بإحكامه القيمية، وهو تميز قد يقرب ببطاقة تعريفية لقيمه الخاصة" Personal Value Chart " انظر حول هذا المفهوم.

Thomas , m. Scheidel, « Persuasive Speaking », Glenview III, SCOTT, Foresman and C., inco, 1967.

3) مثلا يظهر تدخل معتقدات ومواقف وقيم الناظر، ظهورا جليا، في النشاط النظري المسمى "تأويلا".

4) إن طرق الإعطاء والتوقيع وقنواتهما متميزة عن طرق العلم والمعرفة بل هي المؤسسة لطرق العلم والمعرفة. إننا لا نتصور علما مستقلا أو معرفة مستقلة بنفسها. إن كل علم معرفة تفترض، لحصولها، حصول أدلتها أولا. لابد إذن من التساؤل عن كيفيات حصول هذه الأدلة من جهة وعن قيمة هذه الكيفيات وحجيتها من جهة أخرى.

1-1-3 . التفكير

وهو الكيفية[1] التي بها يقترب، أو التي بها ينبغي أن يقترب المفكر من المعطى أو المعطيات المنصوبة أمام قلبه. ولهذه الكيفية وجهان وجه فعل ووجه ترك.

* **فمن حيث وجه الفعل**، تكون هذه الكيفية مجموع الطرائق المفيدة في الاقتراب والموصلة إلى المطلوب، وبالتالي كان على المفكر الميل إليها وسلك سبيلها .

ومن حيث وجه الترك، تكون هذه الكيفية مجموع المزالق المضلة عن الاهتداء والقاطعة عن الوصول إلى المطلوب، وبالتالي كان على المفكر الميل عنها والاحتراز من نهجها.

المفكر ذو الحال العلمية والحال العملية إذن، في انصبابه على معطى أو على مجموعة معطيات، لابد وأن يكون:

- من جهة، **سالكا الطريق الهادي أو المعدود هاديا إلى الحق.**
- ومن جهة أخرى، **متجنبا الطريق الصاد أو المعدود صادا عن الحق.**

لا ناظر إذن إلا وهو طالب لمطلوبه بسلوك طريقة أو طرائق هادية إليه، ومتحصن من شواغل وصواد تحول بينه وبين مطلوبه.

1-1-4. الفكرة

وهي الأمر الذي يلزم وينتج[2] عن نظر المفكر في المفكر فيه، إنه ثمرة استثمار الناظر للمعطى أو المعطيات التي انتقاها لأنه عدها مثمرة.وتكون هذه الثمرة - المعلوم النظري - السند والدعامة في ذهاب الناظر، في المطلب الذي واجهه وكان بذلك محرك

---

1) هذه الكيفية هي التي تكون مادة الصنعة المنطقية والجدلية والخطابية والسفسطائية والمناظراتية. ويشكل الوقوف عليها في المجال النظري العقدي الإسلامي- العربي قطب الرحى في بحثنا.

2) مسألة "اللزوم" من حيث الكيفية، كيفية اللزوم، ومن حيث المشروعية، مشروعية اللزوم، لازالت الموضوع الرئيس للمنطق، ولازال الخلاف سائدا فيها. انظر مثلا، حول آفاق وأبعاد هذا الخلاف – خصوصا في مجال الإنسانيات:

PASCAL ENGEL, « La Norme du vrai. Philosophie de la logique », Gallimard, 1989.

GABBAY, D. AND GUENTHNER F. (Ed),

« Handbook of Philosophical Logic : Vol 1 : Elements of Classical Logic, 1983.

Vol 2 : Extentions of Classical Logic, 1984.

Vol 3 : Alternatives to Classical Logic, 1986.

D. Reidel, Dordrecht.

عمليته الفكرية، مذهبا معينا يمثل جواب الناظر ورده على المسألة، أي باختصار، مذهبه[1].

تكون الفكرة، إذن، من حيث تعلقها بالنظر **معلوما**، ومن حيث تعلقها بالمسألة **مذهبا**.

1-1-5. الأثـــر

إن القلب باعتقاداته وقيمه، أي بحاله العلمية وحاله العملية، وبالثمرات الحاصلة له بفكره - سواء قرب تعلقها بالسلوك واستلزمت فعلا وتركا بمقتضاها، وكانت بذلك قيما، أم بعد تعلقها بالعمل وأمكن تصور اتساقها[2] مع قيمة ما ومع ما يناقض ويضاد تلك القيمة، وكانت بذلك مجرد معتقدات -، إن **القلب** بهذا المعنى هو بمثابة **نسيج متقلب أو نسق مفتوح**[3] يعمل دائما على حفظ نفسه وتطويرها، في تفاعل دائم مع الأمور التي ينظر فيها والتي تشكل مجاله النظري ومحيطه الفكري. وبالتالي كان القلب محل تجاذب قوتين، **قوة الإنشداد إلى نسقه العقدي والقيمي**، أي إلى ما يحق عنده من أحكام وما يسلك وفقه من قيم، **وقوة الالتزام**[4] بما صححه نظره، أي بثمرات نظره الصحيح،

---

1) لمفهوم "المذهب" معنيان، فقد يعني مجموعة من المقالات يفترض فيها أنها حقائق متماسكة ومتكاملة فيما بينها، تدعي تفسير وقائع معينة، (طه عبد الرحمن، "العمل الديني وتجديد العقل ، ص ص. 114-115) وقد يعني مقالة يذهب إلى القول بها قائل من القائلين. ونحن نعني بالمذهب في هذا المقام المعنى الثاني لا الأول.

2) نقصد بالاتساق هنا مجرد إمكان الجمع بين المتسقين La Compatabilité .

3) إن مفهوم النسق المفتوح The Open System أو مفهوم الميزان السيكولوجي The psychological Balance، مفهوم إجرائي هام يمكن من نظرة جديدة إلى الذات أو النفس أو الشخصية، وهو مفهوم مستمد من البيلوجيا، ويشير إلى "البنية القادرة على حفظ نفسها وتطويرها في مواجهة التأثيرات الخارجية". انظر حول مفهومي:

"Open System" ،"Homeostasis"

Abne, M., Eisenberg & Joseph A. Ilardo, « Argument : a guide to formal and informal Debate ». Englewood cliffs, N.J., Printice Hall, inc, 1980.

حيث يعرف المؤلفان : Homeostasis

« Homeostasis is both a biological and psychological phenomenon. Our intricate network of beliefs, attitudes and values mantains it self by continually reponding to environmental changes. Just as our bodies resist adverse changes in temperature, our minds also resist changes in set », p. 168.

وحول مفهوم "الميزان السيكولوجي" :

Chester A. Insko, « Theories of attitude change », Englewood cliffs, N.J Printice Hall inc. 1967.

4) إن الالتزام بما صححه النظر والعمل به لا يتبع دائما صحة النظر، فقد يكون النظر صحيحا، وبالتالي يكون مدلول ذلك النظر صادقا، ومع ذلك لا يعمل الناظر بمقتضى المدلول ويظل مترددا فيه. انظر حول هذه الظاهرة المتعلقة بالعقلانية ودرجاتها:

Ross, Lepper and Hubbart, « Perseverance in self perception and social perception » in jour. of personality and social psychology 32, 1975, pp. 880-892.

P. Wason and Johnson-Laird, « Thinking : Readings in Cognitive Science », Cambridge, Un. Press, 5ed. 1985.

سواء أكانت هذه الثمرات أمورا معتقدة بعيدة التعلق بالسلوك، أم كانت أمورا معتقدة تستوجب السلوك وفقها. بعبارة أخرى، إن المعلوم الذي يتحصل للمفكر بطريق صحيح، وبالتالي يكون ملزما به، قد يلحق بنسق العالم العقدي والقيمي بعض التغييرات والتعديلات إن هو أراد الاحتفاظ أو الجمع بين ما هو مشدود إليه من معتقدات وقيم وما صح له نظريا من معلومات ومعارف. وبما أننا افترضنا سابقا، أن الناظر حين ينظر، لا ينفك عن حاليه العلمية والعملية، فإننا سنكون ملزمين أيضا بافتراض أن المعلوم الذي يتحصل للناظر لا ينفك هو أيضا عن آثار[1] **يتركها أو يمكن أن يتركها في الحال العلمية والحال العملية للعالم** .

1-5-1-1 الأثر في الحال العلمية.

إن ثمرة التفكير، وهي الفكرة أو المعلوم، قد ترجع على الحال العلمية للمفكر وعلى شبكته العقدية المفتوحة، إما بالإثراء وإما بالتأثير :

* **بالإثراء**، حينما تكون ثمرة التفكر معلوما جديدا ينضاف إلى معلومات الناظر الحاصلة له ويوسع شبكته العقدية، فيتم بذلك إغناء هذه الشبكة وإثراؤها.

---

1) عادة **ما لا** تولى الأهمية اللازمة لمفهوم الأثر بالرغم من أهميته القصوى في النظر الإنساني الطبيعي. وقد انتبه النظار المسلمون العرب القدامى لقيمة هذا المفهوم. يقول ابن قيم الجوزية في مفتاح دار السعادة، الجزء الأول، ص. 47.

"إن الخير والسعادة في خزانة مفتاحها التفكر، فإنه لابد من تفكر وعلم يكون نتيجته، وحال يحدث للقلب من ذلك العلم... وتلك الحال توجب له إرادة، وتلك الإرادة توجب وقوع العمل. فها هنا خمسة أمور :

- التفكر
- وثمرته العلم
- وثمرتهما الحالة التي تحدث للقلب
- وثمرة ذلك الإرادة
- وثمرتها العمل

فالفكر إذن هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها".

ومرد الانتباه إلى قيمة مفهوم الأثر وأهميته عائد إلى الإحساس بضرورة ربط العلم بالعمل.

إن هذه الآثار هي ما يجمعه مفهوم " Contextual Effect " ذي الأوجه الثلاثة التالية :

1 -Adding contextual implications.

2 - Strengthening previously held Assumptions.

3 - Eliminating False Assumptions.

انظر حول هذا المفهوم:

Lawrence D. Roberts, « Relavance as an explanation of Communication » in Ling. philosophy (14), 1991, pp. 453-472.

* **بالتأثير**، حينما يكون لثمرة التفكر تعلق ما بحلقة أو أكثر من حلقات شبكته العقدية، أي بمعتقد أو أكثر من المعتقدات التي تكون حاله العلمية. ولهذا التعلق صورتان، صورة تقوية وصورة تقويم :

* **صورة التقوية**، كأن تكون ثمرة التفكر معلوما مقويا ومعززا لمعتقد أو أكثر من شبكة الناظر العقدية. فيترتب على ذلك زيادة في استحكام هذه الشبكة العقدية من قلب المفكر. إن المعتقدات المكونة للحال العلمية للمعتقد تزداد ترسخا في قلب المعتقد وتمكنا منه بازدياد مقوياها ومعززاها، إلى أن تصل إلى درجة المعتقد المحكم الذي يعسر على المعتقد تصور الانفكاك عنه.

* **صورة التقويم**، كأن تكون ثمرة التفكر معلوما مانعا ودافعا لمعتقد أو أكثر من شبكة الناظر العقدية، فيترتب على ذلك اضطراب في الحال العلمية للمفكر وخلل في شبكته العقدية يستدعيان منه العمل على تقويمهما. ويتم تقويم هذا الاضطراب وهذا الخلل عن طريق تعديل المعتقد أو المعتقدات الممنوعة والمدفوعة لتصبح غير مضادة للمعلوم ثمرة التفكر. و للتعديل درجات ورتب قد تنتهي إلى العدول عن المعتقد أو المعتقدات الممنوعة أو المدفوعة، أي إلى تخليص وتحرير شبكته العقدية منها.

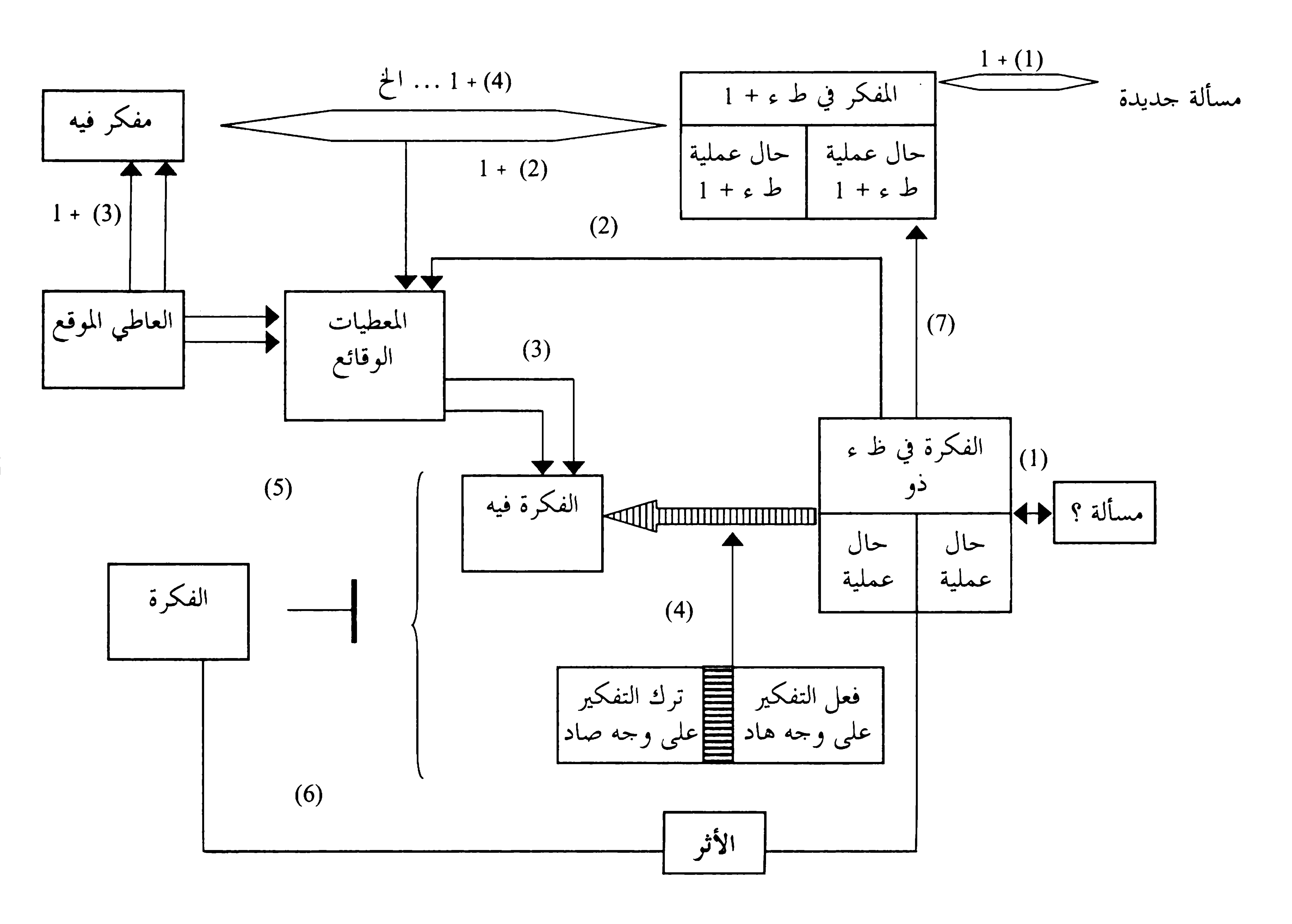
لأثر الفكر في الحال العلمية للمفكر إذن صور ثلاثة : صورة التكثير وصورة التقوية وصورة التقويم، وهي صور تحفظ دائما لقلب المفكر توازنه وحيويته من جهة وتقلبه وتلاؤمه المستمرين مع الجديد الوارد عليه من جهة أخرى.

1-1-5-2 الأثر في الحال العملية

قد يتعدى أثر ثمرة التفكر الحال العلمية للمفكر إلى حاله العملية باعتباره شبكة القيم المسندة لإراداته ومن ثمة لأعماله وتصرفاته. ولاشك في أن استحكام نسق القيم من القلب وتمكنه منه يفوق بدرجات استحكام وتمكن النسق العقدي منه، ومع ذلك، فإنه ليس بمنأى عن التأثر بالحال العلمية الناجمة عن ثمرة التفكير. وعليه، يمكن أن **يلحق النسق القيمي ما يلحق النسق العقدي من آثار، تكثيرا وتقوية وتقويما.**

1-1-6

إن "الفكر" بنية متقلبة يكمن جوهرها في العلاقات الرابطة بين الأطراف الخمسة المذكورة سابقا. ويمكن تقريب هذه العلاقات بالنموذج التالي الذي نقرأه، بالتدرج من (1) إلى (7) ومن (1) +1 إلى (4)+1...



مسألة جديدة
1 + (1)
المفكر في ط ء + 1
حال عملية ط ء + 1
حال عملية ط ء + 1
(4) + 1 ... 1 الخ
مفكر فيه
1 + (2)
1 + (3)
(2)
(7)
العاطي الموقع
المعطيات الوقائع
(3)
الفكرة في ظ ء ذو
(1)
مسألة ؟
حال عملية
حال عملية
الفكرة فيه
(5)
الفكرة
(4)
فعل التفكير على وجه هاد
ترك التفكير على وجه صاد
(6)
الأثر

يشير هذا النموذج إلى علاقات، أو أفعال، سبعة أساسية

I. مواجهة، تقع في لحظة ظء بين طرفين

- مفكر ذي حال علمية وحال عملية معينتين

- ومطلب من المطالب يكون موضع سؤال وتساؤل يستدعي جوابا

II . الالتجاء إلى معين المعطيات والجولان فيه للنهل منه ما سيفيد في الحصول على ما يمكن من الإجابة.

III. الانتقاء لمعطى أو أكثر لنصبه أمام النظر لأجل تدبره واعتباره.

IV. الانكباب على المنتقى من المعطيات استثمارا واستفادة.

V . الظفر بالمطلوب وهو ثمرة التدبر، والتمكن من الإجابة على المطلب.

VI . تأثر الحال العلمية والحال العملية للمفكر بثمرة تدبره.

VII . انقلاب أو تقلب المفكر إلى طور جديد ظ ء+1 يصبح فيه بحال علمية وحال عملية متميزتين[1] عن الحالتين اللتين كان عليهما في ظء، طور سيواجه فيه لا محالة بمطلب جديد، ليستأنف العملية الفكرية بأفعال سبعة أخرى جديدة تجدد حالتيه العلمية والعملية في طور آخر جديد ظ(ء+1)+1، وهكذا دواليك...

1-2. مسمى "الفكر الإسلامي"

إذا صح لنا تحديدنا السابق لمسمى"الفكر"، فإن تحديد مسمى "الفكر الإسلامي" لن يتم إلا عبر إظهار أو إبراز صور تقيد مسمى الفكر بالصفة "الإسلامية"، أي عبر الكشف والبيان لمكامن تعلق وارتباط كل من أطراف النموذج الذي اقترحناه والعلاقات الرابطة بين هذه الأطراف، بالصفة "الإسلامية". وغني عن الذكر أن بيان هذا الأمر ينبغي أن يسبق بتحديد وضبط لمسمى مفهوم "الإسلامية".

يعود طلب مسمى "الفكر الإسلامي" إذن إلى :

---

1) نعتقد أن هناك تناسبا طرديا بين التميز في الحالة العلمية والحالة العملية وبين كثرة الآثار الناجمة عن كثرة التساؤلات والمواجهات.

1-2-1 طلب مسمى "الإسلامية" أولا

2-2-1 طلب مسمى "الفكر الإسلامي" ثانيا.

1-2-1 مسمى "الإسلامية"

بما أن الإسلام دين بل "دين جميع الأنبياء والمرسلين ومن اتبعهم من الأمم كما أخبر الله بنحو ذلك في غير موضع من كتابه"[1] العزيز، فينبغي أن يبدأ لتحديد "الإسلامية" بتحديد مفهوم "الدين".

يمكن تحديد الدين، وبدون تعيين، بالشكل التالي :[2]

إنه الإتباع لمجموعة نصوص يخاطب بها الله، عن طريق نبي مرسل، مجموعة من المخلوقين، قادرين على عقل مضامين هذه النصوص، بحيث يمكنهم :

- اعتقاد ما تدل عليه من قضايا وأخبار [3]
- العمل بما تقرره من قيم وأحكام[4]

قاصدا بذلك إنبائهم بأن صلاحهم في الدنيا وفلاحهم في الآخرة متوقف على :

- اعتقاد ما يدل عليه خطابه.
- والعمل بما تقرره نصوصه.

وإذا كان "الدين" كما سلف، فإن "الدين الإسلامي" لن يكون سوى الاتباع للقرآن الكريم المحفوظ بين دفتي المصحف الشريف، الذي خاطب به الله عز وجل، عن

---

1) ابن تيمية، "النبوات"، ص. 127.

2) إن لفظة الدين تعني لغة الحساب، الجزاء، الطاعة، السلطان، العبودية، الملة، العادة. أما اصطلاحا فإنها تعني، كما يقول التهانوي في "كشف اصطلاحات الفنون"، وهو الاصطلاح الذي انطلقنا منه:

"وضع إلاهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه، إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على كل ملة كل نبي". انظر مختلف الاصطلاحات الممكنة في:

- فهمي جدعان، "المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام"، دار الشروق ، عمان، الطبعة الأولى، 1981.

3) وهي الإخبار بأمور ماضية أو حاضرة أو قادمة، مثل الخلق، الرسل، البعث، الجنة والنار ...إلخ.

4) وهي الأمر بالفعل والترك.

طريق النبي الرسول الأمي محمد بن عبد الله صلوات الله عليه وسلامه، كافة الخلق القادرين على وعي مضامين رسالته، بحيث يمكنهم:

- أن يكونوا في معتقداتهم تابعين لما دلت عليه آياته الكريمة من أخبار وقضايا،
- وأن يكونوا في فعلهم وتركهم تابعين لما قررته آياته الشريفة من قيم وأحكام،

قاصدا بذلك إعلام الخلق بأن صلاحهم في الدنيا وفلاحهم في الآخرة متوقفان على:

- تبعيتهم الاعتقادية
- وتبعيتهم الاشتغالية [1].

الأصل في الدين عامة، إذن، هو **الاتباع والتوكل**. ومن هنا كان "الإسلام"، باعتباره دينا، "هو أن يستسلم [المتدين] به لله لا لغيره، فيعبد الله ولا يشرك به شيئا، ويتوكل عليه، ويرجوه ويخافه وحده، ويحب الله المحبة التامة، لا يحب مخلوقا كحبه لله، بل يحب لله ويبغض لله ويوالي لله ويعادي لله، ... وإنما تكون عبادته بطاعته، وهو طاعة رسله، ... فكل رسول بعث بشريعة فالعمل بها في وقتها هو دين الإسلام، وأما ما بدل منها فليس من دين الإسلام، وإذا نسخ منها ما نسخ لم يبق من دين الإسلام" [2].

لما كان الاتباع والتوكل والاستسلام والعبودية والطاعة من الأمور التي يقع فيها **التفاضل**، كانت الصفة الإسلامية بذلك صفة يتفاضل فيها من يمكن ان يتصف بها. ولتقريب هذا التفاضل يمكن افتراض وجود سلم يندرج فيه "المسلمون"، مكون من درجات ورتب يكون الارتقاء والصعود فيه من الأدنى إلى الأعلى زيادة في قوة الاتصاف بالاتباع والتوكل والعبودية ... [3].

---

1) نقصد بالاشتغال هنا "الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل"، طه عبد الرحمن، "العمل الديني..."، ص. 75، أما "الاعتقاد" فنقصد به "استقرار حكم [نظري] ما في النفس، وقد يكون حقا، [وقد] يكون باطلا"، ابن حزم، "رسالة في تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول" ضمن "رسائل ابن حزم"، الجزء الرابع، ص. 413، تحقيق إحسان عباس.

2) ابن تيمية، "في النبوات"، ص. 127.

3) يقول ابن قيم عن الحكمة من وقوع هذا التفاضل "الجنة درجات، بعضها فوق بعض، وبين الدرجتين كما بين السماء والأرض، وحكمة الرب سبحانه مقتضية لعمارة هذه الدرجات كلها، وإنما تعمر ويقع التفاوت فيها بحسب الأعمال كما قال غير واحد من السلف، ينجون من النار بعفو الله ومغفرته، ويدخلون الجنة بفضله ونعمته ومغفرته ويتقاسمون المنازل بأعمالهم ... [إن الله] جعل الجنة دار جزاء وثواب وقسم منازلها بين أهلها على قدر أعمالهم" مفتاح السعادة، 81/1.

ولهذا التفاضل مظهران "ذاتي" و "إضافي" :

* يظهر التفاضل الذاتي في **تباين المنازل** التي يترلها، إن صعودا أو هبوطا، المتصف بالصفة الإسلامية. فقد يرتقي من درجة إلى أخرى أعلى منها، فيصير بذلك أكثر طاعة وتوكلا وعبودية واستسلاما مما كان عليه وهو في الدرجة المرتقى منها، وقد يهبط من درجة إلى أخرى أسفل منها فيصير بذلك أقل طاعة وتوكلا وعبودية واستسلاما مما كان عليه وهو في الدرجة النازل منها. اتصاف الذات بالإسلامية، إذن، اتصاف متحرك ومتقلب ودون أن يخرج عن كونه اتصافا.

*ويظهر التفاضل الإضافي **في التباين الحاصل بين مترلة متصف معين ومنـــزلة متصف آخر غيره**، فالنازل منهما منـــزلة أعلى من الآخر يكون أطوع وأعبد، والنازل منهما منـــزلة أخس من الآخر يكون أقل طاعة وأقل عبودية. جماعة المتصفين، إذن، غير متكافئة في اتصافها.

وللزيادة في تقريب هذا التفاضل، بمظهريه الذاتي والإضافي، يمكن نصب سلم ذي درجات متعددة وغير محصورة، ولكنها محدودة بطرفين قصيين، طرف أدنى وطرف أعلى :

- **الطرف الأدنى**، وهو يمثل أخس رتب "الإسلام"، أي أضعف درجة من درجات الاتصاف بالصفة "الإسلامية"، وبالتالي كان الخروج من هذه الدرجة إلى ما هو أسفل منها خروجا من دين الإسلام وارتدادا عنه، إذ لا رتبة من رتب التدين واقعة تحت هذا الطرف الأدنى.

ويتميز المندرج في هذه الرتبة :

- من حيث حاله العلمية والقلبية بالإقرار والنطق بالشهادتين.
- ومن حيث حاله العملية والقالبية بالقيام بأعمال الصلاة والصوم والزكاة والحج.

وتمثل هاتان الحالتان العلمية والعملية بداية الإسلام والمنطلق فيه[1].

---

1) يقول ابن تيمية في "الإيمان" ، ص. 8 جعل النبي الدين ثلاث درجات
- أعلاها الإحسان
- وأوسطها الإيمان
- ويليه الإسلام

فكل محسن مؤمن وكل مؤمن مسلم، وليس كل مؤمنا محسنا ولا كل مسلم مؤمنا.

نحن هنا أمام سلم ذي درجات ثلاثة متراتبة، العليا منها تستلزم الدنيا ولا عكس، وأيضا أمام الإقرار بأن "الإسلام" هو أخس هذه الدرجات الثلاثة.

* **الطرف الأعلى**، وهو يمثل الشاهد الأمثل للاتصاف بالصفة الإسلامية. ولاشك في أن النبي الرسول محمد صلوات الله عليه وسلامه، وحده من بين جماعة المسلمين، هو المندرج في هذه الرتبة التي ليس فوقها رتبة يطمح أحد من أهل الإسلام لأن يترل فيها، وأن إرادات المتصفين إرادات للاقتراب من درجة الشاهد الأمثل. ويزداد اقترابهم من هذه الدرجة بازدياد اتصافهم في احوالهم الظاهرة والباطنة بالاتباع، الاتباع كما ظهر بأحوال الشاهد الأمثل وسيرته وشمائله. وقد يقع لبعض مريدي الاقتراب "التحقق" في حاله العلمية و"التخلق" في حاله العملية ليصبح بذلك نموذجا للشاهد الأمثل، يعاينه ويسترشد به كل مزامن له أراد الاقتراب من درجة الشاهد الأمثل. ولاشك في أن الذي قام ويقوم بدور نماذج الشاهد الأمثل هم بعض **المتصفين** الذين يصدق عليهم لفظ "**المتصوفة**"، باعتبار أن "**التصوف**" ما هو إلا "**الاتصاف**" في أعلى درجاته. يقول الشاطبي :

"حاصل ما يرجع فيه لفظ التصوف [عند الأقدمين] معنيان
أحدهما التخلق بكل خلق سني والتجرد عن كل خلق دني،
والآخر أنه الغناء عن نفسه والبقاء لربه.

وهما في التحقيق [راجعان] إلى معنى واحد، إلا أن أحدهما يصلح التعبير به عن البداية، والآخر يصلح التعبير به عن النهاية، **وكلاهما اتصاف**... ويكون الأول **اتصاف الظاهر** والثاني **اتصاف الباطن**، ومجموعهما هو التصوف"[1].

لانطباق الصفة "الإسلامية" على الموصوف بها، إذن، درجات يقرها السلم التالي:

سلم التبعية الإسلامية

النبوة	الطرف الأعلى
الاتصاف الإحسان	
الإيمان	الدرجات الوسطى
الإسلام	الطرف الأدنى

+ * درجة النبي صلى الله عليه وسلم
درجة المتصف-- النموذج
درجات جماعة المؤمنين
0 درجة المسلم

1) الاعتصام، الجزء الأول، ص. 207.

بعد تحديدنا لمسمى "الإسلامية" سيكون في وسعنا الآن تحديد مسمى "الفكر الإسلامي".

1-2-2 مفهوم "الفكر الإسلامي".

إن "الفكر الإسلامي" ما هو إلا "الفكر" وقد تلون بلون "الإسلامية". ولإظهار هذا التلون سنرجع إلى النموذج الذي اقترحناه للفكر، بأطرافه وعلاقاته السبعة الأساسية، لنبين وجوه تقيدها بالإسلامية.

I – المواجهة :

إن المواجهة، تصبح في العملية الفكرية الإسلامية مواجهة تقع في لحظة **ظء** بين طرفين:

– المفكر المسلم النازل درجة ما من درجات التوكل والعبودية، دنت أم علت، والمحضون بظرفية حضارية معينة،

– ومطلب من المطالب يكون موضع سؤال أو تساؤل يستدعي جوابا.

II – الالتجاء :

يلتجيء المفكر، للتمكن من الإجابة على المطلب، إلى النهل من معين المعطيات المتوفرة له، ويكون هذا الالتجاء عند المفكر المسلم نهلا مما أعطاه الله وأوقعه قصد الاهتداء والاستدلال به، وهو ما يشكل الأدلة والآيات، **قولية كانت أم كونية**. إن الإعطاء الإلهي من المنظور الإسلامي، ليس مقتصرا على وحيه القرآني، إنما هو إعطاء شامل وعام. فالمفكر المسلم يعلم بل يجب أن يعلم "أن الحق يخاطبه في كل شيء، وأن هذه المخاطبة مستمرة باستمرار حياته، وأن نص هذا الخطاب إن حفظ رسوما في الصحف المطهرة فمعانيه مودعة في نفس المكلف وفي الأكوان من حوله "[1].

---

1) طه عبد الرحمن، "العمل الديني وتجديد العقل"، ص. 144. ونجد عند الجاحظ في نفس هذا السياق أن الكون بمخلوقاته كلها دوال لمدلول وهو مكون تلك الدوال وخالقها. وهذه الدوال نوعان:

1. دليل يستدل
2. دليل لا يستدل ولكن يستدل به الدليل المستدل. =

III – الانتقاء

انتقاء معطى أو أكثر لنصبه أمام النظر لأجل تدبره واعتباره.

IV – الانكباب

الانكباب على المنتقى من المعطيات استثمارا واستفادة.

V – الظفر

الظفر بالمطلوب والتمكن بذلك من الإجابة على المطلب.

VI– التأثر

تأثر الحال العلمية والحال العملية للمفكر بثمرة تدبره، يصبح عند المفكر المسلم تجديدا لإيمانه وترسيخا له (صورة التقوية) أو تصحيحا لما قد يكون عرض له من انحراف وزيغ (صورة التقويم) أو توسيعا لنطاق إدراكه بحيث قد تصبح مداركه تقوى على ما لم تكن تقوى عليه من قبل أن يكون قد اتسع نطاق إدراكها[1] (صورة الإثراء). والمقصود من الترسيخ والتصحيح والتوسيع هنا ترسيخ وتصحيح وتوسيع الطاعة والتوكل والعبودية والاستسلام في مجالي الاعتقاد والاشتغال[2]، وبالتالي الارتقاء في سلم التبعية الذي ذكرناه سابقا.

VII– التقلب

وهكذا يصير المفكر المسلم نازلا مترلة جديدة وقد تم له توسيع نطاق إدراكه، أو ترسيخ حلقة من حلقات شبكتيه العقدية أو القيمية، أو تصحيح علمه أو عمله مما لحقه

=

والنوع الأول هو الإنسان فهو دليل ذو ملكة يستدل بها على خالقه ويبين ذلك بواسطة اللفظ والإشارة والعقد والخط والحال والنصبة، أما النوع الثاني فهو الحيوان والجماد، فهو دليل لا ملكة له على الاستدلال وإن كان يبين هو أيضا، ويدل على الدال به وخالقه وذلك بفضل "تمكينه المستدل من نفسه وانقياده لكل من فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان، وحشي من الدلالة، وأودع من عجيب الحكمة. فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة، ومعربة من جهة صحة الشهادة على أن الذي فيها من التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره وناطق لمن استنطقه، كما خبر الهزال وكسوف اللون عن سوء الحال، وكما ينطق السمن وحسن النضرة عن حسن الحال" الحيوان 33/1.

1) طه عبد الرحمن، العمل الديني، ص. 77.

2) يمكن عد الاشتغال أساساً للاعتقاد، وبالتالي رد المعتقدات إلى القيم والمعاني، أي إلى دلالات عملية مخصوصة. "والمقصود بالدلالة العملية أن التعبير المبلغ يفيد أمرا ينبغي للمخاطب اتباعه وإنجازه في ظرف سلوكي مخصوص يعينه مقام الكلام"، طه عبد الرحمن، العمل الديني، ص. 219.

من شبهات وانحرافات، منـــزلة جديدة سيواجه منها لا محالة بمطلب جديد، ليستأنف العملية الفكرية بنقلات سبعة جديدة، قد تنتهي به إلى الانتقال إلى منـــزلة أخرى مغايرة، وهكذا دواليك.

المخصص إذن بالإسلامية في العملية الفكرية أمران فقط، المفكر والمعطيات؛ أما المتبقى، فلا تميز إسلامي فيه[1].

إن المفكر المسلم مفكر مخصوص، خاصته إرادة تبعية معينة، هي تبعيته في حاليه العلمية والعملية لما دلت عليه الرسالة المحمدية الشريفة. أما المعطيات التي يسخرها المفكر المسلم لتحقيق هذه التبعية المطلوبة، فهي في جزء منها، معطيات لا يستدل بها إلا من شاركه الانتماء الديني، إنها النصوص الدينية المقدسة المحفوظة في الصحف المطهرة.

وعليه

1-2 كل فكر مواجه لمطلب من المطالب باحث عما يمكنه من الجواب عليه، يكون إسلاميا إذا وفقط إذا

أ – كان صاحبه نازلا مترلة من منازل التبعية في اعتقاده واشتغاله، خست هذه المنـــزلة أم علت،

ب – وكان دليله أو أحد أدلته معطى أو أكثر من المعطيات النصية المقدسة التي يجمعها القرآن الكريم[2].

---

1) نرى إذن ألا تمييز ولا تخصيص إسلامي في الأطراف الخمسة المتبقية ولا في العلاقات القائمة بينها.

2) بهذا نميز المفكر المسلم حقيقة عن المفكر الذي يستظل بظل المجتمع الإسلامي فقط.

3-1 مسمى "الفكر الإسلامي- العربي"

لنتساءل الآن كيف يتقيد الفكر الإسلامي كما حددناه سابقا بالقيد الجديد، قيد "العربية"؟

لن يتم الجواب عن هذا التساؤل إلا عبر إظهار أو إبراز صور تقيد مسمى "الفكر الإسلامي" بالصفة "العربية"، أي عبر الكشف والبيان لمكامن حضور "العربية" في التحديد الذي انتهينا إليه للفكر الإسلامي. وغني عن الذكر أن بيان هذا الأمر ينبغي أن يكون مسبوقا بتحديد وضبط لمفهوم "العربية".

1-3-1 مسمى"العربية"

العربية لسان مخصوص، وتتمثل خصوصيته في أمرين أساسيين هما يبني صاحب هذا اللسان الواقع الذي يوجد فيه ويتفاعل معه :

- مآخذ القول وموارده من جهة،
- وطرق القول وأساليبه من جهة أخرى.

مآخذ القول العربية

إن العربي، أي عربي اللسان، في بنائه لواقعه[1] وفي تداوله بالمعاني التي تجيش بها نفسه مع الآخرين، يعمد إلى معين معين، ومنهل محدد، وفر له وشرع له، ليأخذ منه وليرد منه المادة التي بها يبني واقعه ويؤدي معانيه، هي المادة اللغوية المتمثلة في **ألفاظ** اللغة العربية ومفرداتها، أسماءا وأفعالا وحروفا، باعتبارها علامات مشتركة بين أهل اللسان العربي، اصطلح على الدلالة بها على المعاني التي جعلت مداليل لها[2]. تتجلى خصوصية اللسان العربي إذن في خصوصية معينه أو منهله اللغوي.

ولقد كان النموذج الأمثل لهذا المنهل اللغوي العربي ألفاظ القرآن الكريم. يقول الراغب الأصفهاني في مقدمة "مفردات ألفاظ القرآن الكريم" :

---

1) بالنسبة لنا لا واقع إلا الواقع الذي يمكن أن ينقل بواسطة اللغة. انظر حول هذه النسبية اللغوية وعلاقتها بالنسبية النظرية : B.L. Whorf, « Language, thought and reality », New York, 1956

2) يقول الفارابي مثلا : "إن الألفاظ دالة على أنها علامات مشتركة إذا سمعت خطر ببال الإنسان بالفعل الشيء الذي جعل اللفظ علامة له"، "شرح العبارة"، ص. 25.

"فألفاظ القرآن الكريم هي لب كلام العرب وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطاييب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى كبوب الحنطة" [1].

طرق القول العربية

وهي الكيفيات والصور التي بها يتم، لأجل التبليغ والتواصل، التأليف بين مفردات المادة اللغوية المنهلة من المعين اللغوي العربي المشترك؛ وبهذا التأليف يستطيع الإنسان أن يلبي حاجاته في الدلالة بصور لا حد لها. يقول الرماني في "النكث في إعجاز القرآن":

"البيان في الكلام لا يخلو من أن يكون باسم أو صفة أو تأليف... ودلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما **دلالة التأليف فليس لها نهاية**... إن دلالة التأليف ليس لها نهاية كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزاد عليها"[2].

وليكون التأليف دالا لابد وأن يقيد بضرورة احترام مجموعة من القواعد التركيبية والدلالية والتداولية :

* التي اجتهد ويجتهد علماء اللغة العربية في تحقيقها وتنسيقها بعد كشفها وتحريرها.

* والتي يفترض في المشتركين في المعجم العربي العمل وفقها وبمقتضاها في بناء العبارة وفي توليد الدلالة.

وبعبارة أخرى إن طرق القول وأساليبه وجوه للتأليف بين الألفاظ ولتصييرها " إلى صورة... يكون بها الكلم إخبارا أو أمرا أو نهيا أو استخبارا أو تعجبا" [3]، ووضع للكلام "الوضع الذي يقتضيه علم النحو و[العمل] على قوانينه وأصوله، و[معرفة] مناهجه التي نهجت فلا [يزاغ] عنها، و[حفظ] الرسوم التي رسمت... فلا [يخل] بشئ منها" [4].

---

1) المفردات، ص. ن.
2) الرماني "النكث في إعجاز القرآن"، ص. 107.
3) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص. 35.
4) نفسه، ص. 64.

إن هذه **الوجوه التأليفية والتصييرية**، التي يضبطها علم النحو العربي[1] وينتظم بها القول تركيبا ودلالة وتداولا، هي طريق القول ونحوه أي السبيل الذي يسلك في القول والمنحى الذي يتبع فيه.

ولقد كان النموذج الأمثل لهذه الطرق والمآخذ "المذاهب التي نزل بها القرآن". يقول ابن قتيبة في "تأويل مشكل القرآن" :

"وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها **طرق القول ومآخذه**، ففيها الاستعارة... والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن" [2]، لكنه نزول يفضل به الكلام الإلهي كل كلام إنساني. والذي يمكنه أن يعرف هذا الفضل هو "من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب وما خص به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجاز ما أوتيته العرب"[3].

"العربية" إذن تبعية ذات وجهين : **تبعية لمعجم معين من جهة وتبعية لنحو معين من جهة ثانية**. وهذا ن الوجهان هما المخصصان للتبعية اللسانية العربية [4] .

1-3-2 مسمى" الفكر الإسلامي العربي".

يتجلى تقيد "الفكر الإسلامي" بقيد "العربي"، أو لنقل تتجلى عربية العملية الفكرية الإسلامية في أن صاحب هذه العملية، يتوسط في تعامله مع ما يتعامل معه من معطيات، نصية كانت أم نفسية أم كونية، بواسطة اللغة العربية اصطلاحا وتعبيرا وتفسيرا.

- فمن حيث الاصطلاح، يغرف المفكر المسلم العربي، للدلالة على الوقائع والمعاني، من المنهل العربي، المواد اللغوية الملائمة والصيغ المناسبة[5]، وهو في ذلك :

---

1) باعتباره "علم النظم" لأن "النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم"، "دلائل الإعجاز"، ص. 276.
2) ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، ص ص. 20-21.
3) نفسه، ص. 109.
4) لا إنسان إلا وهو تابع لسانيا، لكن هناك تفاضل وتفاوت في هذه التبعية اللسانية.
5) الصيغ باعتبارها مقولات اللسان العربي، انظر طه عبد الرحمن: Langage et Philosophie.

– إما تابع للاصطلاح المشترك والمستقر،

– وإما، إن لم يسعفه الاصطلاح المشترك والمستقر، مولد ألفاظا جديدة تتسق صيغها مع صيغ اللغة العربية ومقولاتها المشتركة والمستقرة [1].

– ومن حيث التعبير، يسلك المفكر المسلم العربي، لأداء معانيه وتبليغها، إنشائية كانت أم إخبارية، سبل وطرق اللغة العربية في القول وأساليبها في بناء العبارة، وهو في ذلك :

– إما جار مجرى الإنسان العربي العادي في أداء معانيه (البناء العادي للعبارة)،

– وإما مخرج لعبارته مخرجا بليغا وفصيحا يفيد به معانيه ويمتع به سامعه وقارئه (البناء الصناعي للعبارة) [2].

– ومن حيث التفسير، يستدل المفكر الإسلامي العربي، للاستفادة من العبارة المبلغة له، ولتوليد دلالتها أو دلالاتها، من بين ما يستدل به [3]، بالطريق اللغوي العربي الذي سلكه المبلغ حين بنى عبارته وبالمعجم اللغوي العربي الذي استخدمه، وهو في ذلك :

– إما مؤول للعبارة وصائر بها إلى ما تصير إليه فعلا،

– وإما مقول لها لما لم تقله خادما بذلك لغرض في نفسه [4].

يتضح مما سبق أن الصفة "الإسلامية" مقيدة بالصفة "العربية"، حين ينم صبغ الفكر بها باعتباره نشاطا يعمل بآليات ويتجنب شواغل وآفات، تصبح روحا يمكن أن تسري في جميع مجالات النظر التي يكون لها تعلق ما، قرب أم بعد، بعقيدة الناظر العقدية وذخيرته القيمية :

---

1) إن هذه الصيغ ينبغي أن تشكل في نظرنا الثابت في اللغة العربية الذي لا مسامحة فيه، لأن خلخلته أوالخبط فيه من شأنه أن ينتهي إلى قتل روح اللغة العربية التي تتميز بها عن سائر اللغات، والتي كانت المغذي لإبداعية العقل العربي وإنتاجيته.

2) وهذا الإخراج البلاغي مما يقع فيه التفاضل. يقول الجرجاني في الدلائل، ص. 29: إن الكلام "يفضل بعضه بعضا ويتقدم منه الشيء ثم يزداد من فضله ذلك ويترقى مترلة فوق مترلة ويعلو مرقبا بعد مرقب ويستأنف له غاية بعد غاية حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع وتحسر الظنون وتسقط القوى وتستوي الأقدام في العجز".

3) بالإضافة إلى القول المبلغ لابد من توفر أمور أخرى لتتم الاستفادة من القول.

4) نقصد بالتقويل التأويل الفاسد وغير المشروع.

- فما من مجال من هذه المجالات إلا ويمكن النظر إليه من حيث نسبته إلى مفهومي "السوق الإلهي" [1] و"الخلق الرباني"[2]، وهذا هو مكمن التقيد بالصفة "الإسلامية والإقرار بتبعية عقدية واشتغالية مخصوصة[3].

- وكل نظر يمكن الدلالة عليه وتبليغه وإفادته والتداول فيه بواسطة مآخذ القول العربي وطرقه، وهذا هو مكمن التقيد بالصفة "العربية" والإقرار بضرورة تبعية لسانية مخصوصة.

إن هذه الروح هي التي كانت الأصل في نشأة ما عرف باسم "العلوم الإسلامية العربية" [4] التي شكلت المجال الدال على التفرد الحضاري والثقافي الإسلامي - العربي وعلى "خصوصيات المعرفة النظرية الإسلامية - العربية... والصفات المميزة لها" [5].

---

1) إن الخطاب الإلهي سائق لذوي العقول، كما رأينا سابقا.

2) النظر إلى الموجود باعتباره مخلوقا، وبالتالي اعتباره دالا على الخالق، أي تأسيس الوجود على الخلق.

3) نجد لدى المفكرين المسلمين العرب القدامى إحساسا عميقا بضرورة تأسيس العلوم كلها على العلوم الدينية والملية. يقول أبو الحسن العامري في "الإعلام بمناقب الإسلام" عن نسبة العلوم الملية إلى العلوم الحكمية:

"إنها أشرف العلوم كلها مترلة وأعلاها رتبة وأرفعها درجة، ولذلك وجوه ثلاثة:

* أحدها: أن ثمرة العلوم كلها هي الوصول إلى الخيرات، ولا خيرة للعبد أفضل من إفادة الزلفى إلى مولاه، ولن يسعد بنيلها إلا بإخلاص العبودية ونفض الشغل عن تطلب مرضاته. وليس يشك أن الإنسان لن يصير مهتديا إلى إقامة لوازمه من حقوق من له الخلق والأمر عز اسمه إلا بعلم دينه الحق دون ما سواه من العلوم الأخرى، **فهو إذن** يختص من بينها بأنه يفيده خيرة أبدية وغبطة صيتية، وتلك هي ثمرة ليس وراءها ثمرة.

* الثاني: أنه لم يوضع دين من الأديان للنفع الخاصي والفائدة الجزئية، بل يقصد بها أبدا المصلحة الكلية. والحاجة إلى ما يعم الخلائق جدواه، تكون أمس منها إلى المقصور نفعه على شخص واحد...

فإذن العلوم الأخر، وإن كانت في أنفسها علقا نفيسا فمن قبل أنها بإزاء فضائل الأفراد من البرية...

* الثالث: أن العلم الديني قد يصير أساسا تبنى عليه سائر العلوم، فإنه لن يقتبس إلا من المشكاة التي إليها تعتزى الأوضاع الأولية لكل صناعة نظرية، أعني الوحي الإلهي الذي لا يعرض الشك عليه ولا يجوز السهو والغلط فيه، أما العلوم الأخرى فليس واحد منها بحيث يقوى على أن يؤسس عليه علم الدين أو يقضي على شيء من أبوابه.

فإذن العلم الديني لا محالة يترل في ذاته منــــزلة أصول الصناعات النظرية ومبادئها في الصدق والقوة"، ص ص. 105-106.

4) أي العلوم الملية، "مثل صناعة المحدثين"، "صناعة المتكلمين"، "صناعة الفقه"، و"صناعة الأدب".

انظر العامري، الإعلام ...، ص. 110، وطاش كبرى زاده، "مفتاح السعادة..." حيث نجد علم القراءات، علم رواية الحديث، علم تفسير القرآن، علم دراية الحديث، علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علم الفقه، وعلوم تعصم عن الخطأ في المناظرة والدرس، وهي أربعة: علم آداب الدرس، علم النظر، علم الجدل، علم الخلاف.

5) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص. 37.

العلوم الإسلامية – العربية أو المعارف الإسلامية – العربية

من المستويات التي تجسد فيها الفكر الإسلامي – العربي مستوى ما يصطلح عليه باسم "العلوم الإسلامية – العربية" أو "المعارف العربية – الإسلامية"، وهو المستوى الذي تندرج فيه المعرفة الكلامية التي نتناولها في هذا البحث.

إن كنا توسلنا سابقا لتحديد مسمى "الفكر الإسلامي – العربي" بالتساؤل عن مسمى "الفكر" وعن وجوه تقيده بالصفتين " الإسلامية" و"العربية"، فإننا هنا سنتوسل لتحديد مسمى "العلوم الإسلامية – العربية" أو "المعارف الإسلامية العربية" بالتساؤل عن مسمى "العلم" وعن مسمى "المعرفة" وعن وجوه كونها إسلامية عربية.

مسمى "العلم" أو "المعرفة"

لتحديد هذا المسمى، لن ننطلق من نموذج أمثل للعلم أو للمعرفة ننتقيه سلفا، لنسقط أوصافه التي أوجبت علميته، على كل ما يصلح أن يدخل في فئة "العلم" و"المعرفة" من مباحث، فنجعل ما استوفى تلك الأوصاف النموذجية وحققها علما وما لم يستوفها و لم يحققها خارجا عن دائرة العلم والمعرفة. إن طريقنا لتحديد مسمى "العلم" و"المعرفة" ينطلق من الدلالة اللغوية لهاتين اللفظتين باعتبار هذه الدلالة أصلا في الدلالة الاصطلاحية المختارة. مستندنا في ذلك إيماننا الراسخ بأن "المفاهيم"، خصوصا في ميدان النظر في المباحث الإنسانية والاجتماعية، تبقى دلالتها أو دلالاتها الاصطلاحية، مهما كانت درجتها التجريدية التي رفعت إليها، تبقى مشدودة إلى دلالتها أو دلالاتها اللغوية الأصلية بجامع أو رابط قد يغيب في بعض الأحيان عن أذهان مستخدمي تلك المفاهيم من جهة، وقد يقع الإخلال به وتجاهله إن في نقل المفهوم الواحد من مجال نظري مخصوص إلى مجال أو مجالات نظرية أخرى، أو في نقل المفهوم الواحد المعين من لسان ما إلى لسان آخر مغاير من جهة أخرى [1]. ولا يكفي الانطلاق من الدلالة اللغوية للمفهوم بل ينبغي أيضا إرفاد ذلك باستحضار الدلالة اللغوية لضد ذلك المفهوم، إذ الأضداد تفيد أيضا في تمييز المعاني وتحديدها كما هو معلوم.

---

1) انظر حول هذه المسألة طه عبد الرحمن "فقه الفلسفة" : 1. "الفلسفة والترجمة".

إن كانت استراتيجية الاستعانة بالدلالة أو الدلالات اللغوية لمفهوم من المفاهيم قصد تحديده وبيان وجوه إجرائه وتوظيفه تستخدم "فقه اللغة"، فهي أيضا استراتيجية تتوخى إثراء النظر وتجديده والإبداع فيه :

– لما كان المفهوم غير مقطوع الصلة باللغة التي يستخدم فيها فمن شأن هذه الصلة

1 – أن تجعل الناظر فيه والناظر به غير مقتصر عليه وحده، بل يستحضره موصولا بألفاظ أخرى تشترك معه، إما في المادة اللغوية، وإما في الدلالة اللغوية (المترادفات)، فيتحول "المفهوم" بذلك من مجرد كائن لساني متفرد إلى كائن لساني مجتمع بكائنات لسانية أخرى تشكل شبكته الدلالية والتداولية، ما تميز منها وتفرد إلا بخصائص اختص هو بها دون غيره ؛ فيكون الوقوف على هذه الخصائص طريقا لإثراء "المفهوم "وتجديده[1].

2 – أن تجعل الناظر حيث يجري المفهوم ويستخدمه يجريه إجراءا منفتحا **يُعمِل فيه** الإمكانات التي تتيحها وتسمح بها شبكة المفهوم الدلالية والتداولية، **ويهمل فيه** الطرق الإجرائية التي تكون في حقيقتها نقلا للمفهوم المجرى من شبكته إلى شبكة أخرى مناقضة ومضادة، نقلا يجعل من الاجراء، في نظرنا، إجراءا متهافتا ومتناقضا. وعادة ما لا ينتبه إلى الطابع المتهافت لمثل هذا الإجراء، فإن كنا مثلا نعترض بسهولة على المركب التقييدي "المربع المثلث" فإننا أبعد ما نكون من الاعتراض على المركب التقييدي "العقل المتحرر" بالرغم من أن المركبين معا لهما صورة واحدة، فمضادة التربيع للتثليث كمضادة التعقل للتحرر، خصوصا إن سلمنا بأن التعقل يتضمن معنى الامتناع عن أفعال والإقلاع عنها.

3 – أن تجعل الناظر مخلصا المفاهيم من جملة من القيود التي قد تكون لحقت بها إما بسبب غلبة العهد بها وهي منتمية إلى مجال معرفي مخصوص[2]، وإما بسبب التراكمات التي علقت بها بفعل التطور والتجدد الذين طالاها في لغة طبيعية مخصوصة[3]. إن تخليص المفاهيم من قيودها التخصصية، وقيودها اللسانية، قد يمكن من الارتفاع بها إلى درجة عليا

---

1) وهذا طريق في الإبداع يحجبه التفكير داخل لغة ما بمفاهيم وأساليب خاصة بلغة أخرى مغايرة، كما هو الحال اليوم بالنسبة لكثيرين، فهم مثلا يفكرون في إطار اللغة العربية بمفاهيم وأساليب تنتمي إلى اللغة الفرنسية، وهم بذلك يفوتون على أنفسهم إمكانيات نظرية عديدة.

2) كما وقع مثلا لمفهوم "الفقه" بل وجل الألفاظ ذات الحمولة "الدينية".

3) كما يظهر ذلك تاريخ الألفاظ وتطورها.

من التجريد قد تكون مفيدة لأن تصبح منطلقا للبحث عن الأصول العامة للفكر الإنساني أيا كان المجال الذي يتجلى فيه، وأيا كانت اللغة التي بها يفاد أو يستفاد.

4 – أن تجعل الناظر مدركا لنسبية مفاهيمه وتقيدها بأصولها الحسية وبالتالي مدركا لحدود عقله وتفكيره.

فما هي إذن الدلالة أو الدلالات اللغوية لكل من "العلم" و"المعرفة"؟ (1)

الشبكة الدلالية والتداولية للفظة "العِلم" في اللغة العربية

تنتمي لفظة "العِلم" في اللغة العربية، إلى شبكة تتكون من أطراف أهمها:

"**العَلَمُ**" وهو اسم يدل على "الأثر الذي يَعْلَمُ به الشيء" فَاعِلٌ من الفاعلين، ومنه الفعل "يَعْلَمُ" المتعدي إلى مفعول واحد، فيقال "يَعْلَمُ كذا" أي "يجعل له علما".

"**العَالَمُ**" وهو اسم يدل على "ما يُعْلَمُ به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به، وجعل بناؤه على هذه الصيغة [الفاعل] لكونه كالآلة، والعالم آلة في الدلالة على صانعه".

"**العَلْمُ**" وهو مصدر الفعل "يَعْلَمُ كذا" أو "أَعْلَمُ كذا" أي أضع فيه **عَلَما** أو **عُلْمَة** أو **عَلَمَة** وهي الشق في الشفة العليا، فالبعير كانت تشق له الشفة العليا.

"**العَلَمُ**" اسم يدل أيضا على "ما يبنى في جواد الطريق ليستدل به على الطريق"، وسمي أيضا "**المَعْلَمُ**" إذ المعلم "ما جعل علامة وعلما للطرق والحدود"، وهو أيضا "دلالته" أي "الأثر الذي يستدل به على الطريق".

"**العُلاَمِي**" اسم يطلق على الرجل الذكي الفطن.

"**عَلِمَ**" كذا : علمت الشيء أعلمه علما عرفته. والعلم هنا "إدراك الشيء بحقيقته".

"**عَلِمَ كذا كذا**" : مثل علمت عبد الله قائما، عرفته قائما. والعلم هنا "الحكم على الشيء بوجود شئ هو موجود له أو نفي شئ هو عنه منفي ".

---

1) سنجتهد، بالاستناد إلى معاجم اللغة العربية، خصوصا "لسان العرب" لابن منظور و"مفردات ألفاظ القرآن الكريم" للأصفهاني، في انتقاء دلالات لغوية معينة رأيناها مناسبة لإبراز حضور الدلالة اللغوية الأصلية في الدلالة الاصطلاحية وبقائها فيها.

إن لفظة "**العلم**" من حيث اللغة تستدعي الأمور التالية :

مفهوم "الأثر" العلم، العلمة، العلمة، المعلم، العلامة. والنموذج الأمثل لهذا "الأثر" عند العربي هو : إما فعل شق شفة البعير العليا وإما فعل بناء على الطريق لبيان مساره، أو على قطعة أرضية لبيان حدودها. وما يهم من هذا "الأثر" هو "دلالته" و"الاستدلال به" أي "**الاستعلام" باعتباره اقتفاءا للآثار واستدلالا بها**.

العلم إذن من الناحية اللغوية ، استعلام بآثار باعتبارها دلالات. أما إذا لم ينجز هذا الاستعلام و لم يتحقق فذلك راجع لغياب الآثار الدالة. والنموذج الأمثل لهذا الغياب هو الصحراء التي تسمى "**المجهل**" (="المفازة التي لا أعلام فيها") التي "لا يهتدى فيها" لأنه "لا أعلام بها ولا جبال" [= والجبل يسمى عَلَما أيضا]. **غياب الاستعلام إذن جهل**، والقيام بفعل من الأفعال دون اهتداء بما ينبغي من الأعلام والأدلة سيكون "جهالة". **فالجهالة "أن تفعل فعلا بغير علم"**.

يظهر مما سبق أن العلم ليس وصفا يقوم بالعالم وإنما هو فعل يقوم به العالم، يستدل فيه بآثار [أعلام وعلامات ..] للوصول إلى مراد يتوخاه ويبتغيه [معلوم أو معلومات]. ويبرز هذا الطابع الفعلي الاستدلالي، الذي استخلصناه من الشبكة الدلالية والتداولية للفظة "العلم" في اللغة العربية في المعنى اللغوي العربي للفظة "المعرفة" أيضا.

الشبكة الدلالية والتداولية للفظة "المعرفة" في اللغة العربية

تنتمي لفظة "المعرفة" في اللغة العربية إلى شبكة تتكون من أطراف أهمها :

"**العرفان**" و"**المعرفة**" و"**العرّفان**"، **والعرْفة**، وهي كلها مصادر للفعل عرف كذا. و"**عرف كذا**" فعل يستخدم للدلالة على أنه " **أصاب عرف كذا**". و"العَرْفُ" هو إما الرائحة وإما الخد.

والتعريف يدل على إما "إنشاذ الضالة" لأن "عَرف الضالة" "نشذها"، وإما على "التطييب والتزيين" لأن "عَرّف الشيء" "طيبه وزينه".

و"**العُرْفُ** " اسم يدل على "كل عال مرتفع".

إن لفظة المعرفة تقترب من لفظة العلم وتوصل بها بمعنى جامع هو **"إنشاذ العَرْف"** أو **"إنشاذ العُرْفِ"**. فهي أيضا فعل يستدل فيه بآثار النموذج الأمثل فيها هو:

- إما الريح التي تشم سواء أكانت طيبة أم خبيثة (**العَرْفُ**)

- إما الأعلام التي تدرك بالبصر التي يسمح علوها بإدراكها بالرغم من بعدها (**العُرْفُ**).

المعرفة إذن من الناحية اللغوية إنشاذ للمطالب بالأعراف باعتبارها آثارا تؤدي إلى امتلاك المطلوب. فهذه الأعراف تقوم مقام الأعلام والأدلة. وكل أمر لم يمكن الاستعلام به والاستدلال به كان " **نُكْراً**"، إذ "النكر الأمر الصعب الذي لا يعرف"، وتنكير الشيء "جعله بحيث لا يعرف".

انطلاقا مما سبق يمكن أن نحدد "العلم" أو "المعرفة" بأنها :

حاصل نشاط أو فعل نسميه **استعلاما** يطلب به فاعله، وهو **المستعلم**، مطلوبا من المطالب، هو المراد علمه، وذلك عن طريق الاستهداء أو الاسترشاد أو الاستدلال بأمور تهدي وترشد وتدل إليه، هي **العلامات**. وإن استطاع **المستعلم** أن **ينتقل** من العلامات إلى المطلوب الذي يريد علمه فإنه يصبح بهذا الانتقال **عالما**، ويصبح مطلوبه بعد الظفر به **معلوما**. أما إن لم يستطع ذلك و لم يتمكن من الظفر بمعلومه الذي يطلبه، فمعنى ذلك أنه **ضل** عنه و **تاه** عنه **وجهله**، وكان المطلب عنده **منكرا غير معروف**.

العلم حاصل أو ثمرة أو فائدة تستفاد بواسطة الانتقال من علامة الأمر إلى ذلك الأمر، فلكل أمر علامته التي تهدي إليه أو تدل إليه، فالانتقال من العلامات إلى ما تدل إليه تلك العلامات تحصيل للعلم واستفادة له، وبالتالي فإن طلب الانتقال سيكون استعلاما، والمنتقل إليه معلوما. بعبارة أخرى لما كان كل مطلوب إلا وله علامته، **فإن** الوقوف على مطلوب من المطالب يقتضي تبين علامته لينتقل منها إليه، فيكون **المنتقل** إليه من العلامة معلوما أو علما، وطلب الانتقال من العلامات إلى المعلومات استعلاما.

ولما كان المنتقل منه في الاستعلام إنما هو العلامات باعتبارها دالة إلى المطلوب المستعلم عنه، فإن الاستعلام سيعود، في جوهره، إلى طلب الأدلة والاستدعاء لها، أي سيعود إلى الاستدلال.

ويتحقق هذا العود نفسه في المعرفة، وذلك أنه، لما كان كل مطلوب منشوذ إلا وله **عَرْفُهُ** أو **عُرْفُهُ**، فإن الوقوف على مطلوب من المطالب يقتضي **تتبع عرفه أو عرفه للتمكن من الإمساك به**، فيكون المنتقل إليه من العرف أو العرف **معروفا ومعرفة**، وطلب الانتقال من العرف أو العرف إلى المعروف أو المعرفة **تعريفا**. ولما كان المنتقل منه، في التعريف، إنما هو الأعراف باعتبارها دالة على المطلب المنشوذ، فإن التعريف سيعود هو أيضا، مثله مثل الاستعلام، إلى طلب الأدلة و الاستدعاء لها، أي سيعود إلى الاستدلال.

يقتضي الاستعلام والتعريف – باعتبارهما استدلالين وبالتالي يندرجان في جنس يعمهما هو السير أو السعي–، من جملة ما يقتضيانه، تحقق مجال يتم فيه السير أو السعي نسميه مسارا أو مسعى، يكون المبتدأ فيه المستعلم عنه والمطلوب تعريفه، والمنتهى فيه حصول العلم والمعرفة. ويشكل هذا المسعى أو هذا المسار الإطار الذي يشمل العلامات والأعراف باعتبارها آثاراً للمطلوب والمنشوذ، منها ينتقل إليه، وبها يهتدى إليه إما انتقالا واهتداء **ضروريين**، فتخص حينئذ العلامات والأعراف باسم" **الدلالات" أو "الأدلة**"[1]، وإما انتقالا أو اهتداءا **غالبين على الظن** فقط، فتسمى العلامات والأعراف حينئذ باسم "**الأمارات**"، إذ الأمارة هي "التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن" أي إلى "تغليب أحد مجوزين ظاهري التجويز" [2].

المسار العلمي إذن قد يكون مسار أدلة، وقد يكون مسار أمارات. والسير في مسار الأدلة يفضي إلى العلم الضروري، والسير في مسار الأمارات ينتهي إلى العلم المظنون الذي يكتفى فيه بتغليب أحد "المجوزين ظاهري التجويز"[3].

لقب المسار العلمي والمعرفي بألقاب متعددة كل واحد منها يومئ إلى صفة من صفاته الممكنة التي ينبغي، في نظرنا، أن يدور حضورها في الذهن وجودا وعدما مع استعمال اللقب وتخصيصه بالاستخدام دون غيره من الألقاب:

---

1) البصري "المعتمد في أصول الفقه"، 690/2.
2) نفسه، ص. 10/1.
3) نفسه، ص. 10/1.

فقد سمي المسار **طريقا**، والسير **طرقا**، لما فيهما من عناء ووعورة وخفاء. وذلك أن الضرب عامة، والضرب بالأقدام خاصة، طرق، والمشي ليلا طَرْقٌ والوطء طَرْق[1]. **تسمية المسعى باسم الطريق ينبغي أن يكون إذن مومئا ومنبها على صعوبة الانتقال والاستدلال.**

وقد سمي المسار **سبيلا** لما فيه من السهولة واليسر، وسمي **مسلكا** لما فيه من تحقق الوصول إلى المطلوب والنفاذ إليه[2]. **تسمية المساعي باسم السبل والمسالك ينبغي أن تكون أيضا مشيرة إلى سهولة الانتقال والاستدلال.**

وقد سمي المسار **نهجا ومنهجا ومنهاجا** لما فيه من الوضوح والظهور والبيان[3]. **وتسميه المساعي باسم المناهج ينبغي أن تكون موحية بأن الانتقال والاستدلال واضح فيها وظاهر.**

وقد سمي المسار **احتجاجا** لما فيه من طلب للحج أو الحج وهو الفعل الذي ينتقل به المنتقل من الحجة (العلامة) إلى المحجة (المقصد) [4]. **وتسمية المسعى باسم الاحتجاج ينبغي أن تكون مومئة إلى الإفضاء إلى المقصود من الانتقال والاستدلال.**

وهذه المساعي كلها، طرقا كانت أم سبلا أم مسالك أم مناهج أم احتجاجات، يجمعها كونها وجوها يستدل بها، وبذلك سميت **"وجوه الدلالة"**[5].

يمكن النظر إلى العلوم الملية أو العلوم الشرعية كحاصل سعي خاص سعاه علماء الإسلام بمقتضى خصوصيتهم العقدية واللسانية المتجليتين في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف العربيين لغة، سعي للجواب على جملة من المطالب يمكن حصرها في أمهات ثمانية هي :

1 - مطلب تصحيح المنقول، وقد أفضى السعي إلى تثبيت صحة نقل القرآن والحديث الشريف إلى تحصيل علمين هما علم القراءات وعلم رواية الحديث.

---

1) انظر مادة، ط، ر، ق.
2) انظر مادة: س، ل، ك.
3) انظر مادة: ن، د، ج، ومادة: ض، ح، ى.
4) انظر مادة: ح، ج، ج.
5) فالوجه هو الطريق أو السبيل.

2 - **مطلب تحقيق معنى المنقول**، وقد أدى السعي إلى فهم المنقول الإلهي والنبوي إلى تحصيل علمين جديدين هما علم تفسير القرآن الكريم وعلم دراية الحديث الشريف.

3 - **مطلب تقرير المنقول**، وقد أدى السعي إلى تأييد المنقول بالأدلة إلى تحصيل أصول الدين إن كان المنقول المؤيد آراءا، وإلى تحصيل أصول الفقه إن كان المنقول المؤيد أفعالا .

4 - **مطلب التوليد من المنقول و استنباط الأحكام منه**، وقد أدى السعي إلى الاستدلال بالمنقول في العلم والعمل إلى تحصيل علم الفقه.

5 - **مطلب تعليم العلوم المحصولة**، وقد أدى السعي إلى تعليمها والتربية بها إلى التساؤل عن الضوابط والأحكام التي ينبغي أن تراعى فيها إن من جهة العالم المعلم أو من جهة المتأدب المستعلم، واقتضى بيان هذه الضوابط إنشاء علم خاص هو علم آداب الدرس، ففيه يتم تحصيل آداب التعليم وآداب التعلم.

6 - **مطلب التصاوب في العلوم المحصولة حين يقع الخلاف بين عالمين في مسألة من مسائلها**، وقد أدى السعي إلى التساؤل عن الكيفيات المفيدة في رفع الخلاف وتحقيق الوقوف على الصواب إلى إنشاء علم خاص هو علم المناظرة أو علم النظر بصفة عامة الذي "يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المتناظرين ... و[الذي] موضوعه الأدلة من حيث أنها تثبت بها المدعى على الغير، والغرض منه تحصيل ملكة طرق المناظرة لئلا يقع الخبط في البحث فيتضح الصواب." [1]

7 - **مطلب تصويب قول الإمام المتبوع والمقلد بواسطة المناظرة**، فحين تكون المناظرة بين مقلدين ويكون الخلاف بينهما فيما تقلدوه لا فيما علموهم هم اجتهادا، فينبغي أن تعلم الضوابط والأحكام التي ينبغي أن تراعى في نصرة ما تقلده المقلد، وفي هدم ما تقلده مناظره ومخالفه. والعلم المحيط بهذه الضوابط والأحكام هو علم الخلاف الذي هو بمثابة علم المناظرة الخاصة بالمقلدين، إذ هو "خاص بالمقلدين الذين يجمدون على قول إمامهم أو على ما صح لديهم من رواياته، ثم يسلكون مسلك فن الجدل في نصرة ما قلدوه وهدم ما لم يقلدوه[2]".

---

1) انظر طاش كبرى زاده، "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم"، 280/1.
2) انظر ابن خلدون، "المقدمة"، ص. 362.

8 - مطلب الاقتدار على الإثبات والإبطال بصفة عامة، وقد أدى السعي إلى بيان كيفية إثبات الدعاوى وإبطالها بصفة عامة إلى تضمين ذلك في علم الجدل الباحث "عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام أي وضع أريد وعلى هدم أي وضع كان ".

العلوم الإسلامية - العربية التي اقتضتها الخصوصية العقدية اللسانية لجماعة المسلمين تتوزعها مجموعات كبرى، لكل مجموعة منها مبادؤها التي تنطلق منها، ووسائلها التي تتوسل بها وتستخدمها، وغاياتها التي تقصدها، وهذه المجموعات هي :

1 - علم القراءات.

2 - علم رواية الحديث الشريف.

3 - علم تفسير القرآن الكريم.

4 - علم دراية الحديث الشريف.

5 - علم أصول الدين.

6 - علم أصول الفقه.

7 - علم الفقه.

8 - علم آداب الدرس.

9 - علم الجدل.

10 - علم المناظرة.

11 - علم الخلاف.

إن هذا السعي العلمي الإسلامي العربي الخاص الذي تشخصت ثمراته في المعارف أو العلوم الإسلامية - العربية يمكن أن يقدم أيضا بطريقة لا تنطلق من افتراض ثنائية المنقول وغير المنقول، وبالتالي لا تركز على أصلية المنقول تثبيتا وتحقيقا وتقريرا واستثمارا وتداولا، ولكن تنطلق من افتراض التميز العام للسعي العلمي في المجال الثقافي الإسلامي - العربي، سعيا يتخصص بخصوصية المطالب من جهة، وخصوصية طرق السعي من جهة أخرى، فتكون العلوم والمعارف المستفادة بهذه الطرق والمتعلقة بتلك المطالب هي مجموع المعارف الإسلامية - العربية. وفي هذا الإطار يمكن أن ندرج محاولة بعض علماء الإسلام حصر أنواع المعارف بصفة عامة انطلاقا من ثنائية المعنى واللفظ[1].

1) الراغب الأصفهاني، "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، ص ص. 110-111.

إن المطالب أنواع ثلاثة رئيسة :

1 - مطالب تتعلق باللفظ دون المعنى.

2 - مطالب تتعلق باللفظ والمعنى.

3 - مطالب تتعلق بالمعنى دون اللفظ.

ولكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة مطالب جزئية.

فالنوع الأول يتضمن المطالب التي تتعلق :

إما **باللفظ في ذاته**، والسعي لاستفادة مثل هذا المطلوب هو الذي ينتهي إلى علم اللغة، وإما **بلواحق اللفظ** إن في النظم أو في النثر، فإن كان في النظم فقط فالسعي سعي لاستفادة علم الوزن وعلم القافية، وإن كان في النظم وفي النثر فالسعي سعي لاستفادة علم الاشتقاق وعلم النحو وعلم التصريف.

يرتبط بالنوع الأول من المطالب إذن علوم ستة هي علم اللغة، علم الاشتقاق، علم النحو، علم التصريف، علم العروض، وعلم القافية.

أما النوع الثاني من المطالب فيشتمل على المطالب التي تتعلق بالألفاظ باعتبارها دالة على المعاني، فيكون المطلوب هو اللفظ موصولا إلى المعنى. ويتجلى الوصل بين الألفاظ والمعاني إما في صورة برهان أو في صورة جدل أو في صورة خطابة أوفي صورة بلاغة أو في صورة شعر، فيكون القول بذلك إما برهانيا وإما جدلا وإما خطابة وإما بلاغة وإما شعرا.

وبالنسبة للقول البرهاني ينتهي السعي في طلبه إلى العلم البرهاني، أو علم البرهان. وبالنسبة للقول الجدلي ينتهي السعي إلى علم الجدل. وبالنسبة للقول الخطابي ينتهي السعي إلى علم الخطابة. وبالنسبة للقول البلاغي ينتهي السعي إلى علم البلاغة. وبالنسبة للقول الشعري ينتهي السعي إلى علم الشعر.

يرتبط بالنوع الثاني من المطالب إذن علوم خمسة هي علم البرهان وعلم الجدل وعلم الخطابة وعلم البلاغة وعلم الشعر.

أما النوع الثالث من المطالب المتعلقة بالمعنى دون اللفظ، فنوعان جزئيان :

نوع علمي وهو الذي يكون المعنى المطلوب فيه مما "قصد به أن يعلم فقط".

نوع عملي وهو الذي يكون المعنى المطلوب فيه مما "يجب أن يعلم ثم يعمل به".

وتعود المطالب العلمية إلى جملة من المعاني تدرك في علوم ومعارف تناسبها :

فيدرك معنى الباري تعالى في "المعرفة الإلهية" 1

ويدرك معنى النبوة في "معرفة النبوة " 2

ويدرك معنى الملائكة في "معرفة الملائكة" 3

ويدرك معنى يوم القيامة في "معرفة يوم القيامة" 4

ويدرك معنى العقل في "معرفة العقل" 5

ويدرك معنى النفس في "معرفة النفس" 6

ويدرك معنى مبادئ الأمور في "معرفة مبادئ الأمور" 7

ويدرك معنى الأركان في "معرفة الأركان" 8

ويدرك معنى الآثار العلوية في "معرفة الآثار العلوية من الفلك والنيرين والنجوم' 9

ويدرك معنى طبيعة النبات في "علم الفلاحة" 10

ويدرك معنى طبيعة الحيوان في "معرفة طبائع الحيوان" 11

ويدرك معنى طبيعة الإنسان في "علم الطب" 12

أما المطالب العملية فتعود الى جملة من المعاني تراد ليعمل بها، وهي ما يسمى "بالسنن" أو "السياسات" أو أحكام الشرع ومكارمه وهي :

إن كانت عبادات كان علمها هو علم العبادات 13

إن كانت معاملات كان علمها هو علم المعاملات 14

إن كانت مطاعم كان علمها هو علم المطاعم 15

إن كانت مناكح كان علمها هو علم المناكح 16

إن كانت مزاجر كان علمها هو علم المزاجر 17

يرتبط بالمطالب المعنوية إذن جملة من العلوم والمعارف وهي :

معرفة البارئ تعالى

معرفة النبوة

معرفة الملائكة

معرفة يوم القيامة

معرفة العقل

معرفة النفس

معرفة مبادئ الأمور

معرفة الأركان

المعرفة الفلكية

علم الفلاحة

معرفة طبائع الحيوان

علم الطب

وهذه علوم تعلم ولا يعمل بها،

العبادات

المعاملات

المطاعم

المناكح

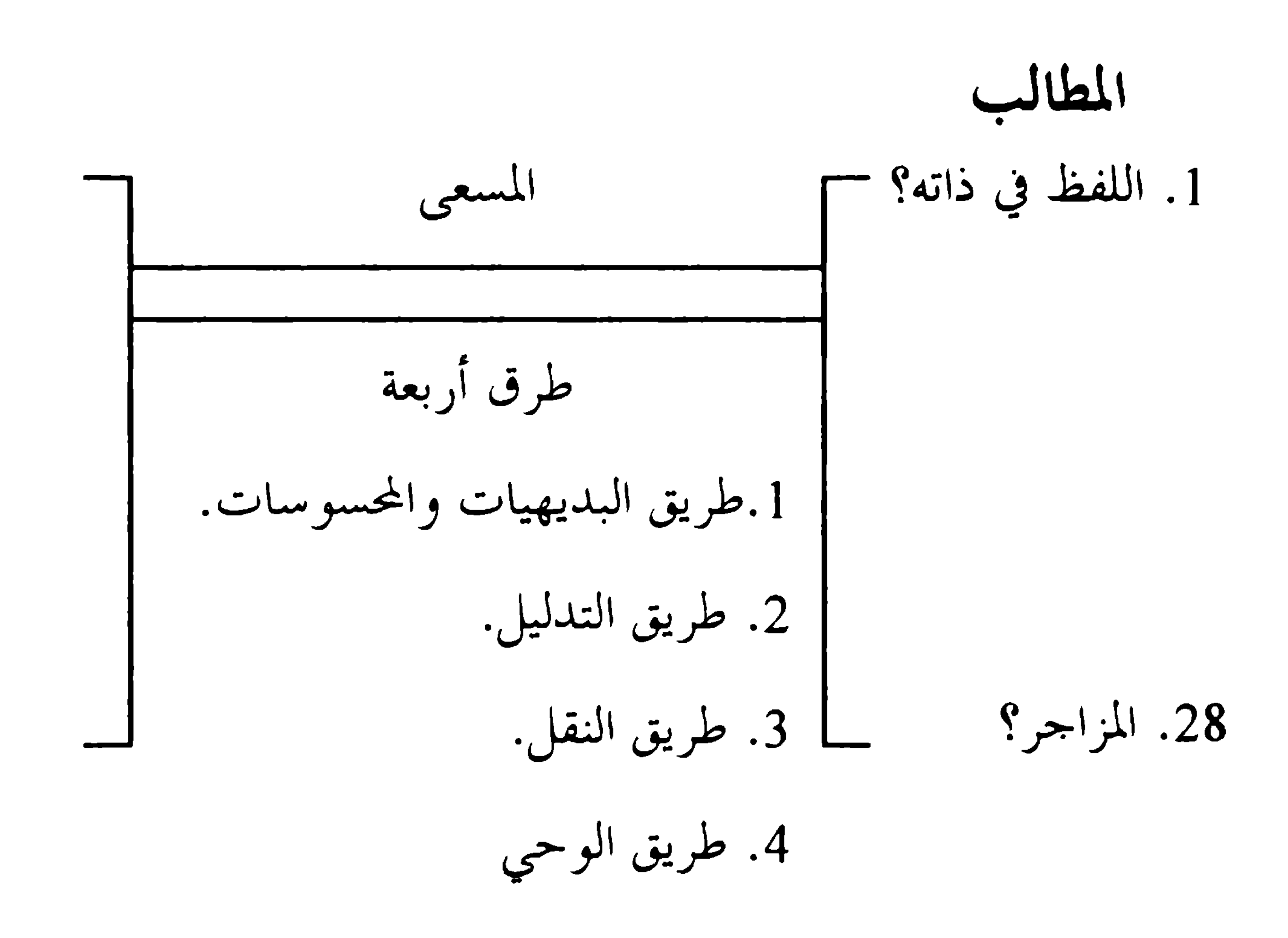
وهذه علوم تعلم ليعمل بها.

المعارف الإسلامية العربية من هذا المنظور إذن تبتدئ من علم اللغة وتنتهي بعلم المزاجر، وهي كلها ثمرة سعي خاص للإحاطة بمطلوب خاص. أما طرق هذا السعي ووجوهه فأربعة يبينها الجدول التالي :

طرق استفادة العلم

الطرق التي يستفاد منها العلم أربعة أضراب الراغب، ص. 110-111	
الطريق الأول	"المستفاد من بديهة العقل ومصادمة الحس، وذلك لكل من لم يكن مفقود الآلة وإن اختلفت أحوالهم في ذلك.
الطريق الثاني	المستفاد من جهة النظر إما بمقدمات عقلية أو بمقدمات محسوسة.
الطريق الثالث	المستفاد من خبر الناس إما بسماع من أفواههم أو بالقراءة في كتبهم، ولا يكون الخبر علما إلا ما كانت المظنة عن مخبريه مرتفعة.
الطريق الرابع	ما كان من الوحي إما بلسان عن ملك مرئي... وإما بسماع كلام من غير مصادفة عين، كما سمع موسى عليه السلام، وإما بإلقاء في الروع في اليقظة... وإما بالمنام..."

وعليه يمكن تقريب السعي العلمي الإسلامي العربي بالنظر إلى مطالبه ومعارفه وطرق استفادة هذه المعارف بالخطاطة العامة التالية :



العلوم الإسلامية العربية إذن سعي في طرق مخصوصة، يسعى فيها المجتهد، المسلم عقيدة، العربي لسانا، مريدا الاستعلام عن حكم أمر من الأمور بالنظر إلى علاماته وأدلته وأماراته.

من هذه العلوم الإسلامية العربية، باعتبارها مظاهر للفكر الإسلامي العربي كما حددناه، ننتقي علما مخصوصا، هو "علم الكلام" لنقف عنده من أجل درسه وبحثه، مشدودين بإرادة الوقوف على ما له تعلق بمظان المنهج فيه عامة، والمنهج في التداول في المعرفة العقدية خاصة.

رأينا أن نتناول "المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي" في بابين، خصصنا الأول منهما لبيان رجوع "علم الكلام"، في الفكر الإسلامي العربي، إلى علم للمناظرة العقدية ورجوع "الكلام" إلى مدافعة نظرية في العقائد، وقد عنوناه ب"**المدافعة النظرية في العقائد في الفكر الإسلامي العربي القديم**".

أما الباب الثاني فقد خصصناه لمنطق المدافعة النظرية في العقائد في الفكر الإسلامي العربي، تناولنا فيه موقفين متمايزين من هذا المنطق، موقف فلسفي يجد أصوله في "الحكمة اليونانية" من جهة وفي الموقف الذي وقفه الفلاسفة المسلمون من "الشريعة النبوية" من جهة أخرى، وموقف أصولي يجد أسسه في "أصول الفقه الإسلامي" من جهة وفي الاجتهاد الذي بذله علماء الإسلام لضبط الاسترشاد بالبلاغ النبوي ادعاءا ودعوة من جهة أخرى، وقد عنونا هذا الباب ب"**بين منطق الجدل و منطق المناظرة**".

الباب الأول

المدافعة النظرية في العقائد



المدخل

علم الكلام ومقتضيات حدوثه

علم الكلام من "العلوم الاعتقادية" التي تشملها "العلوم الملية"، وهو يتعلق بتقرير الاعتقادات المنقولة عن مبلغ الرسالة وتشييدها بالأدلة المعقولة، وتأييدها وتوهين مخالفها بأساليب المناظرة المحمودة، بحيث يقع الانسياق والتكليف القلبي ويثبت الإيمان والتصديق ليحصل مع ذلك الانسياق أو التكليف القالبي. **وعلم علم الكلام** علم بوجوه تقرير تلك الاعتقادات وتشييدها وتأييدها وتوهين مخالفها. إنه علم يعلو علم الكلام، إذ هو فقه ومعرفة بالاعتقادات المقررة فيه من جهة، وبالآليات والأساليب التي استخدمت في تحصيل تلك الاعتقادات فهما وبناء وتبليغا وفي التناظر فيها من جهة أخرى. وللحديث عن آليات المتكلمين **و**أساليبهم طريقان، طريق يقف عند ما كتبه المتكلمون عن هذه الآليات والأساليب، وطريق يتعدى ما كتبه المتكلمون إلى محاولة الوقوف أيضا على ما مارسوه واستخدموه فعلا من تلك الآليات والأساليب التي تحدثوا عنها وكتبوا فيها.

إن اهتمامنا بمسائل المنهج في إنشاء المعرفة وفي حفظها في الكلام الإسلامي العربي يمكن أن يدرج في "علم علم الكلام" أو في "فقه علم الكلام" بالمعنى السابق ولن نقتصر في اهتمامنا هذا بالسير في الطريق الواقف عند ما كتبه المتكلمون عن مسائل المنهج في صنعتهم، وإنما سنحاول ولوج الطريق الآخر المكمل، وهو طريق استحضار ممارستهم أيضا لتلك الآليات والأساليب التي يمكن أن يكونوا تحدثوا عنها. وغايتنا القصوى في ذلك **فقه وجوه الاستدلال النظري والتناظري التي تؤسس علمية وعقلانية الكلام الإسلامي – العربي القديم**. وغني عن البيان أن التساؤل عن مختلف وجوه النظر والتناظر الكلامية، يقتضي البدء أولا بتحديد "الكلام" باعتباره صناعة متميزة.

الصنعة الكلامية

يمكن النظر في الصنعة الكلامية، قصد تحديدها، باعتبارات : إما باعتبار المقصد منها وإما باعتبار المستفاد فيها وإما باعتبار منهج الاستفادة.

إن الكلام، **باعتبار المقصد منه،** "مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة"[1] لما في ذلك من تحصين لعامة المكلفين. فقد ألقى "الله إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق لما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دعاويهم لنصرة السنة **بكلام مرتب** يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، إذ أقام طائفة "منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة"[2].

والكلام، **باعتبار المستفاد فيه،** يمكن من التعريف بأصول الدين باعتبارها "البراهين" و"الدلائل"[3] "الدالة على أن ما يقوله [صلعم] حق من الخبر والأمر" والدالة أيضا "على وجوب طاعته [صلعم] في كل ما أوجب وأمر[4]". كما يمكن علم الكلام من التعرف على العقائد الإيمانية وهي موصولة بما أفادها وأهدى إليها، فتكون الصنعة الكلامية، من هذه الجهة، علما "يفيد... معرفة العقائد **عن أدلتها**[5]" وعلما "موصلا لإدراك حقيقة الإيمان **بواضح الأدلة والبرهان**"[6]. وأخيرا بعلم الكلام تحصل الملكة أو القدرة على "إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها"[7].

---

1) الغزالي، "الاقتصاد في الاعتقاد"، ص. 2.

2) الغزالي، "المنقذ من الضلال" ص ص 18-19.

3) إن لفظتي "البرهان" و"الدليل" هنا لا يراد بهما إلا ما يلعب دور المقدمة أو المستند في عملية التدليل، فالبرهان هنا هو "كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم ما" والدليل هو "ما استدل به، وقد يكون برهانا وقد يقع اسما لكل شيء دلك على معنى كرجل دلك على طريق ونحو ذلك" ابن حزم : "تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول"، ص. 413.

4) ابن تيمية ، "النبوات"، ص. 58.

5) التفتازاني، "شرح العقائد..." ص. 5.

6) ابن عرفة، "المختصر الشامل..." عن عبد المجيد النجار "فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب"، ص. 57.

7) طاش كبرى زاده، "مفتاح السعادة"، 132/2.

والكلام، **باعتبار منهج الاستفادة**، حجاج تقوى به عقائد الإيمان ويضعف به ما يخالفها. إنه من هذه الجهة "**الحجاج**... عن [العقائد الإيمانية] بالأدلة العقلية"[1] و"التماس حجة عقلية **تعضد** عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها **وتدفع** شبه أهل البدع عنها[2]."

يمكن انطلاقا من الاعتبارات الثلاثة السابقة، أن نحدد الصنعة الكلامية بأنها: مناظرة عقدية تحفظ الأحكام الإيمانية الحق، التي استدل لها، مما يرد عليها من معارضات وممانعات.

وقد لقبت هذه المناظرة العقدية في التراث الإسلامي-العربي بألقاب كل واحد منها يومئ وينبه إلى صفة يمكن أن تعد الصفة الرئيسة في فعل المناظرة العقدية. من هذه الألقاب يمكن أن نذكر الألقاب التالية:

1. "علم أصول الدين".
2. "علم التوحيد والصفات" .
3. "علم المجاهدة عن الدين باللسان"[3].
4. "علم تأييد الدين بقوة اللسان"[4].
5. "علم توطيد أركان الدين"[5].
6. "الكلام". وتخصيص المناظرة العقدية باسم "الكلام" قد يكون لسبب من الأسباب التالية :

1.6. "لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام كذا وكذا".

2.6. [أو] لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا. [الكلام كصفة من صفات الله تعالى].

3.6. [أو] لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة.

---

1) ابن خلدون، 780/1.
2) ابن خلدون، 922/1.
3) العامري، "الإعلام بمناقب الإسلام"، ص. 99.
4) العامري،"نفسه، ص. 179.
5) العامري، نفسه، ص. 115.

4.6. [أو] لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به و لم يطلق على غيره تمييزا...

5.6. [أو] لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

6.6. [أو] لأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره إلى **الكلام مع المخالفين والرد عليهم**.

7.6. [أو] لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام.

8.6. [أو] لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح، وهذا هو كلام القدماء[1].

9.6. وقد يكون سمي كلاما لخلو صاحبه من الاشتغال والاتصاف، فالمناظرة العقدية "كلام صرف وليست براجعة إلى عمل"[2].

10.6. وقد يكون السبب هو أن "المتكلمين" لا يستندون إلى 'الحديث" وإنما يستندون إلى "مجرد كلام"، فالقول نوعان "حديث" و"كلام" ومن يستند إلى الحديث يدعى "أهل حديث" ومن يستند إلى مجرد كلام يدعى "أهل كلام"[3].

7. "**علم التشاجر**"، فقد قال الشاعر في مدح المعتزلة : وأوتاد دين الله في كل بلدة وموضع فتياه وعلم التشاجر"[4]

الكلام إذن من حيث أغلب ألقابه، **تكلم على الخصوم في العقائد الإيمانية** إن فعل "تكلم" حين نعديه بحرف "على" فنعني به "أبطل"، وهذا هو المقصود من التعبير

---

1) التفتازاني، "شرح العقائد.." ص ص. 5-6. فالكلام عند القدماء حسب التفتازاني إذن يعني القدح و الخدش والقطع وغيرها من الأفعال الاعتراضية التي تحدث في المقدوح والمخدوش والمقطوع ما تحدثه الجروح من الآلام.
2) ابن خلدون،"المقدمة" ص. 834.
3) انظر المقابلة بين "أهل الحديث " و "أهل علم الكلام" في ابن فورك، "مجرد مقالات الأشعري"، ص. 10
4) الجاحظ، "البيان والتبيين"، 1/37-38.

السائر وكثير الورود في المصنفات الكلامية "**التكلم عليهم**" أو "**الكلام عليهم**". فالمتكلم إذن هو الذي يتوخى فعل الإبطال، والمتكلم فيه هو العقيدة الإيمانية أو ما يتعلق بها دليلا كان أو مدلولا، والكلام هو فعل الإبطال. وإذا كان "التكلم على" يدل على الإبطال فإن "**التكلم عن**" يمكن أن يعد دالا على الحفظ. فالمتكلم على "ب" هو من يريد إبطال "ب"، والمتكلم عن "ب" هو من يريد حفظ "ب".

حدوث الصنعة الكلامية ودواعي التكلم على الخصوم

كانت العقائد الإيمانية الأساس "متكلما فيه" بمقتضيين اثنين، مقتضى خارجي تمثل في الخصوم المعتقدين على حقائق مغايرة للحقيقة الإسلامية والمجتمعين عليها، فقد تكلم هؤلاء على الحقيقة الإسلامية وتكلم المسلمون على حقائقهم، ومقتضى داخلي تمثل في الخصوم المشاركين في الاعتقاد على الحقيقة الإسلامية والاجتماع عليها ولكن المخالفين في فهم هذه الحقيقة المشتركة وتعيينها.

المقتضى الخارجي

نستخدم لفظة "المقتضى الخارجي" للدلالة بها على كل المقتضيات الخارجة عن الإسلام والتي اقتضت وأوجبت الكلام في العقائد الإيمانية إثباتا وإبطالا ولبيان هذه المقتضيات سنتوسل بمفهوم "**المجال التداولي العقدي**".

نقصد بالمجال التداولي العقدي قبيل الإسلام المحيط الديني والفكري الذي سيظهر فيه الإسلام باعتباره دينا منزلا يجب ما قبله. ولا نقصد من الإشارة إلى هذا المجال التداولي العقدي العام الوقوف على مختلف أنساقه الدينية والفكرية، ولا بيان أحكامها العقدية والنظرية، المشتركة والخاصة، ولكننا نريد فقط إبراز الوجوه التي بها أصبح هذا المجال العقدي إطارا عاما اندرج فيه **التكلم على الإسلام والتكلم عن الإسلام**؛ فقد تكلم كل من اليهود والنصارى والمشركين... على الإسلام، كما تكلم القرآن وعلماء الإسلام على اليهود والنصارى والمشركين... وعلى كلامهم. يقول الله تعالى:"إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد" [الحج 17].

فالأنساق العقائدية المفصولة عن الإسلام والتي تكون معه ما نسميه بالمجال التداولي العقدي العام هي "اليهودية" و"الصابئة" و"المجوسية" و"الشرك".

إذا ما افترضنا أن كل حكم عقدي خاص، أو أن كل معتقد معين، مما يشمله نسق عقدي من الأنساق العقدية السالفة، ما هو في الحقيقة إلا جواب على مسألة عقدية محددة (مثلا "بدء الخلق؟"، "الحكمة من خلق الإنسان؟"، "خلاص الإنسان؟"...إلخ) فإننا نستطيع أن نعد المجال التداولي العقدي العام راجعا إلى مجال يشمل بيانات وأجوبة بخصوص هذه المسائل العقدية المعينة، وبالتالي نستطيع أن نعود بالاختلاف والتمايز الحاصل بين مختلف الأنساق العقدية إلى الاختلاف والتمايز في الأجوبة التي قدمتها تلك الأنساق على المسائل العقدية المشتركة بينها. ولا شك في أن هذه المسائل العقدية المشتركة ستكون مطالب عقدية متداولة تشهد لخصوصية معرفية يختص بها الزمان والظرف الذان ظهرت فيهما الأنساق العقدية، وذلك إن لم تكن نسقا عقديا إلهيا يعلو الزمان والتاريخ ويتعالى على القدرة النظرية الإنسانية ويتجاوز نهاية أقدام العقل البشري في سعيه المعرفي، كما هو الحال بالنسبة للإسلام.

المجال التداولي العقدي قبيل الإسلام إذن مجال يشمل المطالب العقدية التي نزل الإسلام ليبين فيها، وفي غيرها، الجواب الحق الذي وإن كانت الفطرة تعلمه إجمالا فهي مفتقرة في تبين تفصيله إلى البيان الإلهي.

سيكون الخطاب الإلهي[1] من هذه الناحية **خطابا تدليليا** تكون المسألة العقدية فيه هي "المستدل فيه"، والمخاطَب المطالَب بالتكليف العقدي هو "المدلل له" والمعتقَد الحق الإسلامي هو "المستدل فيه"، والنص العقدي الثابت في هذا الخطاب هو "الدليل"، وصاحب هذا الخطاب، وهو الإله العليم الحكيم، هو "الدال". بل قد يكتسي الخطاب الإلهي أيضا طابعا تناظريا، وذلك إن كان "المستدل فيه" مسألة عقدية اشتهر فيها وتدوول معتقد مخالف للمعتقد الإسلامي سيكون المعتقد "المستدل عليه" الذي يبطله الخطاب الإلهي.

---

1) الخطاب الإلهي المخبر بالعقائد أساسا.

إن استحضار "المطالب العقدية المتداولة" في الذهن يدفعنا إلى النظر إلى القرآن الكريم، في جزء كبير منه، كخطاب تدليلي تناظري :

* يدلل للمعتقدات الحق،

* ويدلل على (يعارض ويزيف) المعتقدات الباطلة التي وردت بها أنساق عقدية مخالفة،

تدليلا وتناظرا تتفاضل الأفهام والأنظار في تبينهما والكشف عنهما بتفاضلها في التنبه والتفطن للحمولات الدلالية العقدية لكثير من ألفاظ القرآن الكريم، ولعلاقة ذلك بكل من دفع المعتقد الباطل ورده، وإقامة المعتقد الحق وإثباته[1].

إن كان علماء الإسلام تجنبوا في البداية، خوفا على استقرار العقيدة، الاهتمام بمكونات المجال التداولي العقدي العام، فإنهم، بعد أن "رسخت قدم الإسلام وتوطدت أركانه وثبت بنيانه و لم يبق بعد مجال للخوف من الرجوع إلى الشرك بالله" انتهضوا بدءا من أواخر القرن الثاني للهجرة إلى "تلقف الروايات... فجمعوا كل ما وصل إليهم من المعلومات الباقية عن... **الديانات القديمة**، كما تجردوا من جهة أخرى لالتقاط ما بقي من أشعار الجاهلية وعاداتهم وأحوال معيشتهم[2]". فهذا مثلا ابن قتيبة يقول عن كتابه في "المعارف" وتبرير تصنيفه :

"قل مجلس عقد على خبرة، أو أسس لرشد، أو سلك فيه سبيل المروءة إلا وقد يجري فيه سبب من أسباب المعارف، وإما في ذكر النبي أو ذكر ملك أو عالم أو نسب أو سلف أو زمان، أو يوم من أيام العرب، فيحتاج من حضر أن يعرف عين القصة ومحل القبيلة وزمان الملك، وحال الرجل المذكور وسبب المثل المشهور... وكتابي هذا يشمل على فنون كثيرة من المعارف أولها مبتدأ الخلق وقصص الأنبياء... وأديان العرب في الجاهلية "النصرانية، اليهودية، المجوسية والزندقة[3]".

يمكن تقسيم المجال التداولي العقدي العام الذي نزل فيه الإسلام إلى مجموعتين كبيرتين متميزتين، مجموعة نسميها مجموعة "الأحناف" ومجموعة نسميها مجموعة "الأجناف".

---

1) مثل ألفاظ "النجم"، "القمر" ، "الشمس" ... فمثل هذه الألفاظ تحيل في نظرنا إلى النسق العقدي السومري- البابلي المشرك، الذي تحضر عنده هذه الألفاظ كعلامات للألوهية.

2) مقدمة أحمد زكي باشا لــ" كتاب الأصنام"، لابن الكلبي، ص. 23.

3) ابن قتيبة، "المعارف"، ص ص. 1-6، وأيضا ص. 621.

الأحناف :

وهم أتباع إبراهيم عيه السلام، وكانوا بذلك من المسلمين. وفي تسميتهم "حنفاء" دلالة على السراط المستقيم الذي يسيرون فيه، ف "الحنف" لغة **الميل عن الضلال إلى الاستقامة**، و"الحنيف" هو المائل عن الضلال إلى الاستقامة. وكانت العرب تسمى كل من حج واختتن حنيفا تنبيها على أنه على دين إبراهيم عليه السلام[1]. وعليه لا يمثل الأحناف طرفا من الأطراف التي دلل القرآن الكريم على معتقداتها، بل هم مرجعية للمسلمين، فالمسلمون حنفاء أيضا يسيرون ويتدينون بدين إبراهيم عليه السلام الذي سماهم المسلمين.

الأجناف :

وهم المائلون عن الاستقامة إلى الضلال، ف "الجنف" لغة **الميل عن الاستقامة إلى الضلال**، و"الجنيف" المائل عن الاستقامة إلى الضلال[2]. ونستخدم لفظ "الأجناف" للدلالة به على كل من مال عن السراط المسقيم، وإن زعم أنه ينتسب إلى ملة إبراهيم عليه السلام، كحال اليهود والنصارى. ويمثل "الأجناف" الطرف الذي تكلم عليه القرآن الكريم وناظره، وبالتالي كان استحضاره مفيدا، إن لم يكن ضروريا، في زيادة إدراك **الطبيعة الحجاجية للقرآن الكريم** الذي يمثل في نظرنا أول لحظة من لحظات الكلام في الإسلام، لحظة ستكمل، فيما بعد، بحضور طرف جديـــد هو "الفلسفة اليونانية"، بحكمائها الأصول ومتأخريهم، وبالأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة، وأخيرا بالأرسطية المشائية.

الأجناف إذن مجموعة تضم أمهات الأنساق العقدية التالية :

- النسق العقدي اليهودي
- النسق العقدي الصائبي[3]

---

1) الراغب الأصفهاني، "مفردات القرآن الكريم"، ص ص 132-133.

2) الراغب الأصفهاني، "مفردات القرآن الكريم"، ص ص 132-133.

3) قد تكون "الصابئة" مشتقة من الفعل "صبا" بمعنى "حن" و"اشتاق" و "أمل" و "نظر"، ونعلم أن فعل "نظر" يدل هو أيضا على معنى "الانتظار" و "الشوق" و"الحنين"، والقريب من فعل "صبا" في اللاتينية مثلا هو "SAPER" ، وهو الأصل في الفعل الفرنسي"SAVOIR". إن صح هذا فقد يصح أيضا أن الصابئة هم "أهل المعرفة" أو "أهل النظر". وإن كان الأمر كذلك، فتكون فرقة "الصابئة هي فرقة "المانديين" أو "النازوريين".

المانديون والنازوريون:

هم جماعة دينية إيرانية من أصل سامي نزحت إلى شمال إيران، وهي "صغيرة وسرية وخفية للغاية"، لم تنشر نصوصها إلا في القرن الثامن الميلادي، وهو ما يوافق عصر انتشار الحركات الشعوبية في العالم الإسلامي العربي. "وتعد نصوص المانديين والنازوريين أسرارا مضنونا بها على غير أهلها من الكهنة، فهؤلاء هم وحدهم "المسموح لهم بقراءتها". =

- النسق العقدي النصراني

- الأنساق العقدية المشركة وتشمل الشرك السومري والتنجيم البابلي[1]

- الشرك الزرادشتي[2]

= إن اسم "الماندين" وكذا اسم "النازورين" مشتقان من "المعرفة" فهي مدلول كل من "MANDA" [المنطق؟!] و"NAZOR" [النظر؟!]، وبذلك يمكن أن تسمى هذه الفرقة الدينية "بأهل المعرفة" أو "أهل الغنوص"، فالغنوص هو أيضا يدل على المعرفة و "هرمسيون" لأن لفظة "هرمس" HERMES، لا تعني كما يتوهم الكثير الغموض والتعتيم وبالتالي التأويل، بل تعني العكس تماما، إنها تعني "الإرشاد" و "الأدلة" و "المعرفة". إن لفظة HERMES، في دلالتها الدينية عند اليونان، استخدمت للإشارة إلى إله مخصوص من المجموعة الإلهية الاثناعشرية، يهتدي به كل من المسافر والتاجر والميت. إن هرمس صنم "أو ركام من حجارة أو كومة من الأحجار توضع على جانب الطريق للتوقير، ولهذا أصبح مرشدا للمسافرين والتجار ورسول الألهة الذي يرافق الموتى".

إن المستشكل عند هذه الفرقة الهرمسية أو الغنوصية أو المعرفية هو أيضا كالمستشكل عند المانوية، إنه مسألة خلاص النفس. إن العوائق التي تحول بين النفس وخلاصها ثلاثة: الديانات الزائفة كاليهودية والمسيحية، الكواكب والنجوم [الاعتراض على الديانات البابلية التي عبدت الكواكب والنجوم]، وأخيرا النسك والزهد لأنهما ليسا تحريرا للنفس وإنما هما مجرد إذلال وإخضاع للبدن [الاعتراض على المانوية].

إن النفس عند النازورين شعاع نوراني جاء من عالم النور عن طريق فيوض صدرت عن "ملك النور" و "سيد العظمة" الذي يقاتل "ملك الظلام"، و "الجسد" سجن خلقته الكواكب ليكون منفى للنفس في هذا العالم. وبالتالي فإن خلاص النفس عائد إلى تحريرها من أسر المادة والجسد، وهو تحرر لا يمكن أن يتم إلا بنهاية العالم. ولا يعني هذا الأمر امتناع تحقيق تحرر نسبي للنفس في هذا العالم ، بل ذلك أمر ممكن يعود فضل تحقيقه إلى مخلص هو HIBIL-ZIWA الذي اقتحم العالم السفلي وهزم أرواح الشر، وهو يسمى أيضا باسم "معرفة الحياة": MANDA D'HAYE ، بفضل هذا المخلص إذن يقع للنفس، وهي في هذا العالم السفلي، خلاصها النسبي وهو مخلص يفيد في تقويته الاغتسال والتطهر.

1) يعد النسق العقدي السومري من أقدم الأنساق العقدية الإنسانية (الألف الثالثة قبل الميلاد). ويقوم هذا النسق على الإيمان بأن الكون متسم بالنظام، وأن له عنصرين أساسيين هما السماء والأرض، وأن السماء موطن كائنات خالدة لها انفعالاتها وميولاتها ومشاغلها ومساكنها وذرياتها وخدامها، مثلها في ذلك مثل الكائنات البشرية الفانية الموجودة في الأرض. وهذه الكائنات السماوية الخالدة ألهة، وإن كانت عديدة فهي تلتف حول إله واحد قوي هو "الحاكم الأسمى" (AN-U) تخدمه إما كزوجات له أو أبناء أو مجرد خدم. إن الهام في هذا النسق العقدي السومري هو تأسيس الشرك على التنجيم، فلكل إله من آلهتهم اسم مقدس يصدر له بعلامة لإحدى النجوم، وما اهتمامهم بالنجوم إلا اهتماما بما تشير إليه هذه النجوم. وسيتطور تأسيس الشرك على النجوم تطورا كبيرا مع الفلك البابلي وهو محور النسق العقدي البابلي وعمدته.

إن أهل المعرفة الإلهية المشركة، عند السوماريين وعند البابليين، كانوا يسمون باسم "MATHEMATICI"وهي لفظة تعني لغة "أصحاب الطريق الموصل إلى الله"، وعليه يمكن ترجمة ماتيماتيقي ب "الماتين لله بصلة" أو بأصحاب "التعاليم" الذي يعلمون "العلامات" التي يعلم بها للآلهة، وهذه العلامات كانت هي النجوم والكواكب. وهذه مناسبة نستغلها لبيان الأصل الديني لعلوم الرياضيات [علم التعاليم] بل لعلمي الطب والتاريخ أيضا. ذلك أن الشرك السومري والبابلي يفترض أن هناك علاقة بين ما يجري في السماء وما يجري في الأرض، وأن المطلوب معرفة إرادة الآلهة، ولا تتم هذه المعرفة إلا بطرقتين، طريقة ملاحظة ما يجري في السماء، وهذا هو منطلق علم التنجيم وعلم الفلك، وطريقة ملاحظة ما يجري في الأرض خصوصا "عجائب الموجودات" وبعض الأعضاء من أجسام الكائنات - الرئة والكبد، فالكبد مثلا في اعتقاد البابليين هو مركز العقل -، وهذا هو منطلق وضع سجلات للأحداث الغريبة والعجيبة (التاريخ) ودراسة خصائص بعض الأعضاء من أجسام الحيوانات (الطب). السومريون والبابليون إذن هم عبدة الكواكب والنجوم.

2) النسق العقدي الزرادشتي، هو مجموعة تعاليم "زرادشت" (628-551 ق.م) التي يجمعها "الابستاق" AVESTA وقد كانت هذه التعاليم الدين الرسمي للدولة الساسانية التي أنهتها الدولة الإسلامية العربية (635 م). وقد عملت الحركة الشعوبية التي عرفها المجتمع الإسلامي العربي على إعادة نشر تعاليم زرادشت المتعلقة بالشرك والتاريخ ومعاملات الإنسان وعباداته وطقوسها وباليوم الآخر والنهاية السعيدة.

- الشرك المانوي

- وأخيرا الفلسفات الإلهية اليونانية التي وجدت مكانتها في هذا المجال بفعل حركة الترجمة.

لم تكن هذه الأنساق كلها في درجة واحدة من حيث مواجهتها وتحديها للنسق العقدي الإسلامي، وبالتالي من حيث حضورها كطرف "يتواصل" مع المعتقد على الحقيقة الإسلامية. لقد كانت الأنساق العقدية "الجنيفية" التي انتصب أصحابها، في البداية وعلانية وأكثر من غيرهم، للكلام على النسق العقدي "الحنيف" هي الأنساق المجوسية عامة والنسق المانوي خاصة من جهة، والنسق النصراني من جهة أخرى.

النصرانية والكلام عليها

لقد كان للنصرانية في البلاد الإسلامية مراكز دينية هامة، بيت المقدس وأنطاكية ودمشق وقسارية والرها ونصيبين والإسكندرية. وكان للنصارى وضع متميز داخل المجتمع الإسلامي العربي تمثل في المناصب الإدارية التي احتلوها، فقد كانوا يقلدون وظيفة الكتابة للخلفاء والأمراء والوزراء، وفي صلات القرابة بالمصاهرة التي ربطتهم بكثير من أعيان المسلمين، فكثير من الخلفاء العباسيين مثلا أمهاتهم روميات، كما تمثل وضعهم المتميز أيضا في "المعرفة" و"الصنائع" التي كانوا يمتلكونها، فكان يرجع إليهم للحاجة إليها مثل صناعات الطب والتنجيم والترجمة، هذا فضلا عن شغلهم وظيفة النديم للخليفة وما يترتب على ذلك من تبعات قد تأخذ صورة انخراط في العمل السياسي للدولة الإسلامية العربية.

إن النصارى بوضعهم المتميز السابق انخرطوا مع المسلمين في كلام يدور حول إما المعتقدات المسيحية وإما المعتقدات الإسلامية، ليقوموا إما بنصرة معتقداتهم وحفظها وإما بإبطال معتقدات المسلمين وهدمها، وذلك في مجالس مناظرة بعضها كان يجري "في مجالس الخلفاء والأمراء والوزراء"[1]، بل وقد كان بعضها يجري بين العالم النصراني وبين الخليفة أو الأمير أو الوزير نفسه[2].

---

1) عبد المجيد الشرفي، "الرد على النصارى"، ص ص 179-181.

2) نفسه، ص ص. 186-187.

الكلام في العقائد إذن، في الحقل الثقافي الإسلامي العربي القديم، يجد في المناظرات مع النصارى أحد مقتضياته الخارجية. وكلام المسلم على النصراني كان يتوخى من جملة ما يتوخاه:

- إما إفادته الحق ودعوته إلى الإسلام

- وإما التضييق عليه مسايرة لسياسة الدولة الظرفية أو لطبيعة العلاقة مع المجتمع المسيحي.

- وإما تثبيت المسلمين في عقيدتهم وتحصينهم من حملات التشكيك الصادرة عن النصارى في حق الإسلام المنتقصة من شأنه[1].

المانوية والكلام عليها

"المانوية" هي تعاليم ماني (216-274م) الذي ادعى تتميم شرائع كل من زرادشت وبوذا والمسيح عليه السلام. إن هذه الشرائع الثلاثة، في نظر ماني، "شذرات ناقصة من الحقيقة"[2] يجب إكمالها، بل وحتى هذه الشذرات الناقصة تم إفسادها من طرف الأتباع وبالتالي يجب إصلاحها.

تتجلى أهمية المانوية في المجتمع الإسلامي العربي القديم في كونها من الحركات الشعوبية التي توخت "ضرب السلطان العربي عن طريق الفكر والعقيدة... والأدب"[3]. فقد بشرت بدينها ونشطت في نقل تراثها الديني من اللغة الفهلوية إلى اللغة العربية مستغلة في ذلك وضع الفرس العسكري والسياسي ومكانتهم في الدولة العباسية التي كانت قد استفادت منهم في القضاء على الدولة الأموية. وخير شاهد على هذا النشاط الشعوبي ما عرف بمعركة الكتاب[4]، وهي حركة نقل الكتب الفارسية عامة إلى العربية بتشجيع من البرامكة. فهؤلاء "وسعوا طبقة الكتاب وأكدوا أهميتها، و[الكتاب] اعتبروا أنفسهم حملة

---

1) نفسه، ص. 525.

2) جفري بارندر، "المعتقدات الدينية لدى الشعوب"، ص. 129.

3) عبد العزيز الدوري، "الجذور التاريخية للشعوبية"، ص. 9.

4) هاملتون، "دراسات في حضارة الإسلام"، عن عابد الجابري، "نقد العقل السياسي"، ص. 149.

التراث الحضاري الفارسي ورسل الثقافة الفارسية، [فوقفوا] يسندون البرامكة ويتحمسون لهم، وحاول البرامكة بالبذل والعطاء تنشيط حركة الترجمة عن الفهلوية إلى العربية"[1]، ترجمة لكتب أريد لها أن تكون بديلا لما هو منتشر ومتداول، باستثناء كتب المنطق التي كانت مقبولة عند المانويين الزنادقة. إن الشعوبي الزنديق، كما يقول الجاحظ، "لا يرتضي من الكتب إلا المنطق"[2]. وربما كان استثناء كتب المنطق من الرفض هو الأصل في القول السائر "من تمنطق تزندق" ولكن بدلالة غير التي تتبادر إلى الذهن والتي تم الإسناد إليها في مهاجمة المنطق. فلفظة "تمنطق" في القول السائر السابق لا تعني "استخدم المنطق" بقدر ما تعني "رفض كل شيء ما عدا المنطق"، وبذلك تكون دلالة "من تمنطق تزندق" هي : إن من آمن وتمسك واعتد بالمنطق والمنطق وحده كان منتميا بذلك إلى فرقة الزندقة، وهي المانوية التي ترفض كل الكتب ما عدا كتب المنطق -. وقد أتت الكتب الفارسية المنقولة إلى اللغة العربية في أجود إخراج من حيث الورق والحبر والخط[3]، وكل ذلك تمشيا مع تعاليم ماني الذي كان "يؤمن بالقيمة التربوية للفن فقرر أن تجلد تجليدا فاخرا وأن تزين بالرسوم وأن تصاحب الطقوس تراتيل وموسيقى جميلة"[4].

تتميز المانوية من حيث أتباعها بتقسيمهم إلى طبقتين : "**الصفوة**" وهي الطبقة العليا من الأتباع يختصون بقواعد دينية وتكاليف خاصة يتميزون بها عن غيرهم، وطبقة "**السماعين**" وهي طبقة الخدام، **خدام الصفوة**، وينحصر دورهم في توفير ما تحتاجه الطبقة العليا من أكل وشرب وغيرهما من ضروريات الحياة.

أما من حيث المستشكل في التعاليم المانوية فإنه خلاص النفس وانعتاقها وتحررها. إن النفس عند المانوية ومضة من ومضات النور وشذرة من شذرات الإنسان الأول الذي سحبته الشياطين وأنزلته من الفوق إلى الأسفل. وعدو النفس الأساس هو الموت، لهذا فهي تسعى دائما للفرار منه، ويمكنها ذلك بفعل أمور ثلاثة، بمعرفة الطبيعة الحقة للنفس، وبالزهد، وبالاستعانة بالمخلص الذي أنقذه الإله من براثن الشياطين. وحينما تنعتق الروح

1) عبد العزيز الدوري، "الجذور التاريخية للشعوبية"، ص. 37.
2) الجاحظ، "ثلاث رسائل"، ص ص 42-43.
3) عابد الجابري، "نقد العقل السياسي"، ص. 149.
4) جفري بارندر، "المعتقدات الدينية لدى الشعوب"، ص. 130.

وتحرر تصعد إلى الفردوس الذي يحكمه الإنسان الأول. وحينما تتحرر كل الأرواح والأنفس التي سجنت في المادة يكون ذلك نهاية العالم[1].

إن مثل هذه التعاليم ما كان ليسكت عنها، خصوصا وأن أصحابها هاجموا علانية الإسلام ودولته العربية، فاقتضى ذلك إذن التكلم عليهم، وبأمر من الخلفاء في بعض الأحيان[2]. الشعوبية إذن كانت إطارا لمقتضى خارجي لحصول التكلم في العقائد.

لا نتوخى من استحضار المقتضيات الخارجية لحدوث التكلم في العقائد في الحقل الثقافي الإسلامي العربي القديم إلا إبراز ما نجم عنها من خلخلة في التوافق العقدي المطلوب وجوده بين جماعة المسلمين. فمن **تكلم** على النصراني أو على المجوسي **قد يلتزم لوازم لا تقر بها جماعة المسلمين**، خصوصا وأن المتكلم لابد أن يكون كلامه اجتهادا تغيب فيه النصوص الإسلامية الأصلية لأنها لا تلزم مخاطبه مبدئيا، وباعتباره اجتهادا لابد وأن يكون له صورة يمكن وصفها والكشف عنها. ولبيان صورة عامة لهذا الاجتهاد، الذي قد يؤدي إلى التزام ما يخالفه المسلمون، يمكن الاستشهاد بأبي عيسى الوراق الذي كان مجوسيا فأسلم، والذي تكلم عن المانوية وعلى النصرانية. ففي رده على النصرانية نجد أن الاستراتيجية التي يتبعها يمكن تقريبها بالخطوات التالية[3]:

1. **تحرير المدعى**، فقبل الرد يحرص على عرض المدعى الذي سيدحضه : "قالت" النصارى، "زعمت"، "قالوا"

2. **توجيه المدعى وبيان الداعي إلى ادعائه**، سواء أكان هذا الداعي مذكورا عندهم أم غير مذكور:

- "وجدناكم تقولون في [كذا] أن الذي دعاكم إليه هو [كذا]".
- "هذا كلام يحتمل معناه، إن كان صحيحا أن يكون [كذا]".

3. **التأويل**، وذلك إذا كان الداعي الذي يذكره المخالف منقولا عن "حجة" :

---

1) جفري بارندر، "المعتقدات الدينية لدى الشعوب"، ص ص. 130-131.
2) كان الخليفة "المهدي أول من أمر أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين ، المسعودي، "مروج الذهب"، 293/8. عن عابد الجابري، "نقد العقل السياسي"، ص ص. 148-149.
3) عبد المجيد الشرفي، "الرد على النصارى"، ص ص. 179-281.

- "قد يجوز أن يكون له معنى يدق عن الوقوف عليه بغير تأويل إن لم يكن معناه كما قلنا"

4. الاتهام بالأخذ من الفلسفة :

- "هذه لفظة فلسفية يونانية سقطت إلى القوم فتكلموا بها"

5. **العمل باللزوم**، فبعد التقسيم:

"الأشياء كلها على ضربين... وإن كانت على ضرب...فهي [كذا]

وإن كانت على ضرب.... فهي [كيت]، فلما فسد... ثبت"، "ولما لم يجز...ثبت أن..."، "فلما ثبت... ثبت..."

6. الرد إلى المحال

"يجب من هذا أن [كذا]، وهذا من أشنع المحال" و"هذا بين الاستحالة"

7. الاستفسار

"أخبرونا عن هذه الأسماء التي سميتم ... لم يدل على شيء منه قياس، ولا حاسة من الحواس الخمس"

8. مآخذهم بأنهم **يموهون** : "إن ذلك تمويه لا يصح لأن...."

9. مآخدهم بأنهم **يستغلون التمثيلات** : "إن هذا تمثيل لا يستقيم إلا متى..."

10. قلب الأدلة عليهم، فالأمية التي عاب بها أهل الذمة النبي صلعم "غير مزرية به... بل حجة وبرهان منير، فلو جاء بمثل هذا الكتاب الذي قد وصفته رجل أديب خطيب لكان ذلك آية من الآيات، فكيف إذا جاء به رجل بدوي أمي، فإن ذلك يشهد له أن الله أنطقه، وروح القدس سدده له وأعانه عليه"[1].

11. إعادة بناء كلام الخصم بصفة عامة. يقول أبو عيسى الوراق : "ولابد في رسم الكلام وتنزيله منازله من أن يبدأ فيه بذكر الأوجب فالأوجب، والأقرب فالأقرب قاله الخصم أم لم يقله، ثم يساق إلى آخر ما فيه من واجبه مما يظن أن الخصم يتعلق به،

---

1) علي بن ربن علي الطبري، "الدين والدولة"، ص. 50، عن عبد المجيد الشرفي، "الرد على النصارى"، ص . 474.

ولاسيما إذا كان الكلام مخلدا في الكتب لا محاورة الخصم، لأن المحاورة إنما تكون على قدر ما يلفظ به الخصم والكلام المخلد يساق على ما يلزم فيه، فلذلك سقنا الكلام على واجبه، [=القول بالموجب]، وإن كان فيه تقديم ما لعلهم ما لا يختارون الإجابة به، وتأخير ما لعلهم يعولون عليه... وليس ببعيد أيضا أن يشتد الكلام على بعضهم في بعض الأوقات، فيلجأ إلى أن يجيب ببعض ما قدمنا ذكره في تلك التقاسيم مصححا أو متخلصا أو مدافعا، فإنه ربما اشتد الكلام على بعض من لا ورع له في دينه، أو لا علم له بما يجب له وعليه في مذهبه فترك أصله وأجاب بخلاف أجوبة أصحابه، واحتال بكل ضرب يقدر عليه. نعم، حتى ربما أجاب بما هو حجة عليه فيظن أنه له. ويدور الكلام أحيانا فتتشعب طرقه بين السائل والمجيب، ويفيضان منه في واجب وغير واجب، يدون صحيحه وغير صحيحه على ألسنتهما أو على لسان أحدهما، فشرح جميع ما توجبه المسألة على سياقته وعلى واجبه أصلح وأحوط على كل الوجوه، سلك المسؤول طريق الكلام أو حاد عنه، أنصف فيه أو ظلم..."[1]

12. إبراز الأصول، للتثبت منها، وذلك أن كل "مذهب لم تصح أصوله فلابد من أن تضطرب فروعه ويضيق الأمر على المحتجين له..."[2]

إن هذه الخطوات الاثناعشر تصب كما سنرى صبا مباشرا في فن المناظرة وآداب البحث باعتباره الفن الضابط لعملية التكلم في العقائد وفي غيرها من الأمور التي يقع فيها الخلاف، وبهـذا يتضح البعد الذي أوليناه للمقتضيات الخارجية في حدوث الصنعة الكلامية، وفائدته في درس الكلام الإسلامي - العربي القديم.

المقتضى الداخلي

المقتضى الداخلي في حدوث الصنعة الكلامية نوعان، مقتضى داخلي طبيعي نجم عن طبيعة إبلاغ الحقيقة الإسلامية للمخاطبين بها، ومقتضى داخلي ظرفي ولده التكلم على الخصوم من أهل "الحقائق" الأخرى غير الحقيقة الإسلامية، فكان بذلك من ملزومات المقتضى الخارجي التي ستصبح بدورها مقتضيات للتكلم على من التزم بها.

1) أبو عيسى الوراق، "الرد على النصارى"، مخطوط، 33/1 و33 ظ، عن الشرفي، ص. 248.
2) نفسه، ص. 249.

المقتضى الداخلي الطبيعي

كان الكلام بهذا المقتضى أمرا طبيعيا. فقد وقع بين المسلمين خلاف في تفصيل العقائد الإيمانية التي يجتمعون عليها، اقتضى منهم **أن يتكلم الواحد منهم على تفصيل الآخر**.

إن العقائد الإيمانية الأساس وإن كانت "قد تقررت في الدين"، لأن الشارع قد "وصف لنا هذا الإيمان... وعين أمورا مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادنا في أنفسنا مع الإقرار بها بألسنتنا" إلا أنه، في تعامل المسلمين مع هذا المقرر الديني، "عرض... خلاف في تفصيل هذه العقائد، أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال... فحدث بذلك "علم الكلام""[1]

إن الخلاف هنا خلاف مشروع بل ضروري. ولعل مرد ضرورة هذا الخلاف كامن في لغوية النصوص الإسلامية الأصلية التي يعتقد عليها المسلمون. يقول أبو الحسن العامري في معرض حديثه عن أسباب الخلاف في القرآن الكريم وعلاقة ذلك بلغويته :

"إن الأوجه التي لأجلها يقع الغرض في الكلام المنظوم تنقسم إلى شعب ثلاث :

... - أن يكون مخرجه على سبيل الرمز والإلغاز دون التصريح والإيضاح

... - أن يكون مبنيا على الإجمال والإيجاز، أعني أن يودع الكثير من المعاني في القليل من الألفاظ.

- أن يكون معناه إما دقيقا في نفسه، وإما محوجا إلى التحقيق بمقدمات قبله.

والقرآن يشتمل على الأوجه الثلاثة...

فإن الأول منها يعد من الآيات المتضمنة لأنباء الغيب...

والثاني ما يقع منها في الآيات المتضمنة لشرائع الدين وأحكامه، كالأوضاع العبادية، والأوضاع المعاملية، والأوضاع الزجرية، فإنها مجامع كلية تولى تبيانها الرسول عليه الصلاة والسلام إما بأقواله وإما بأفعاله،

---

1) ابن خلدون، 1/829-830.

والثالث ما يقع منها من الآيات المتضمنة للحجج المحققة للمعاني الاعتقادية ، نحو إثبات الصانع جل جلاله، وإثبات وحدانيته ثم إثبات الرسل عليهم السلام وإثبات المعاد وما فيه من العقاب والثواب.

وإذا كان القرآن متضمنا للأوجه الثلاثة والتي بها تصير الألفاظ معرضة للظنون المختلفة فلا غرو أن يكثر الاختلاف فيه وتزدحم الشبه في معانيه"[1].

وإذا كان الخلاف حاصلا فإن محاولة رفعه أمر مطلوب، إذ برفعه يتحقق التوافق. والأمر الذي يحقق التوافق في الاعتقادات على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر هو علم الكلام. **الكلام إذن يقتضيه تحقيق التوافق في الاعتقادات باعتباره قيمة عليا تتوخى دائما**. يقول أبو الحسن العامري :

"ما وجد أمتن أسباب الولاية وأبلغ دواعي العصمة اتفاق الاعتقادات التي لها تبذل المهج والأرواح، ولأجلها تحتمل المحن والمشاق، حتى إن الرجل قد يكون موسوما بطهارة الأخلاق، وبالعفة والسداد، ولا يلتفت إلى فضائله إذا كان مدخول العقيدة، بل تنفى عنه صفة العدالة وينزل منزلة الفجار في الشهادة، ومنزلة الأباعد في الميراث، ومنزلة السفل في المناكح"[2].

بهذا المقتضى الداخلي الطبيعي وقع الخلاف بين المسلمين في مسائل العقيدة، حاولوا حله بطريقة الاستدلال النظري والتناظري؛ ويشكل مجموع محاولات حل الخلاف العقدي الطبيعي "الكلام العربي الإسلامي الطبيعي" وهو الكلام الذي يمثله المتكلمون الذين كانت عمدهم في النظر والتناظر النصوص الإسلامية الأصلية قرآنا وسنة وإجماعا.

المقتضى الداخلي الظرفي

كان الكلام بهذا المقتضى أمرا ظرفيا. فقد أدت ظروف التكلم على الخصوم في الدين إلى التزام بعض الاعتقادات تخالف بهذه الدرجة أو تلك الاعتقادات التي يجتمع عليها أصحاب الحقيقة الإسلامية ، مخالفة ما كان يمكن أن يسكت عنها، فوقع بذلك التكلم

---

1) العامري، المرجع السابق، ص ص. 198-199.
2) نفسه، ص ص . 125-126.

عليها وعلى أصحابها باعتبارهم مبتدعة. "إن من أعظم أسباب بدع المتكلمين... **قصورهم في مناظرة الكفار والمشركين**، فإنهم يناظرونهم ويحاجونهم بغير الحق والعدل لينصروا الإسلام ... فيسقط عليهم أولئك ما فيهم من الجهل والظلم ويحاجونهم بممانعات ومعارضات فيحتاجون حينئذ إلى جحد طائفة من الحق الذي جاء به الرسول"[1].

كما أدت ظروف التكلم على الخصوم في السياسة، ومسألة الخلافة بصفة خاصة، إلى تسخير الحقيقة الإسلامية لخدمة أغراض سياسية واضحة تسخيرا وصل إلى درجة رد رسالة التوحيد التي نزل بها القرآن الكريم إلى رسالة ولاية لأشخاص معينين ولبيت معين. وما كان لهذا التسخير أيضا أن يسكت عنه باعتباره هو أيضا بدعة وفتنة.

إن النموذج الذي مثل جحد طائفة من الحق بسبب القصور في مناظرة المتكلمين على الإسلام هو التوجه الاعتزالي في الفكر الإسلامي العربي القديم. أما النموذج الذي يمثل رد الدين إلى السياسة، والتوحيد إلى الولاية، فهو التوجه الشيعي الإمامي. ويمثل التوجهان معا تحديا واستفزازا عقديين انتهض أهل السنة وفزوا لمقاومتهما والرد عليهما. وتشكل هذه المقاومة وهذا الرد كلاما إسلاميا عربيا ظرفيا متميزا عن الكلام الإسلامي العربي الطبيعي الذي، وإن وجد سبب نشأته في طبيعة التكليف العقدي، فإنه تقوى وأحكم منهجه بفعل الاستفزاز العقدي الذي طاله من المعتزلة ومن الشيعة الإمامية الذين سيتوحدان وسيجتمعان بعد أن كانا في بدايتهما مستقلين ومنفصلين.

فكيف كان الاستفزاز العقدي الاعتزالي، وكيف كان الاستفزاز العقدي الشيعي الإمامي؟ هذا ما سنخصص له الفصل الموالي بقسميه المخصصين أولا للاستفزاز العقدي الاعتزالي وثانيا للاستفزاز العقدي الشيعي الإمامي.

---

1) ابن تيمية، "الفتاوي الكبرى"، 38/5.

الفصل الأول

الاستفزاز العقدي الداخلي



القسم الأول

كـــلام الاعتـــزال

يمثل التوجه الاعتزالي في الكلام الإسلامي العربي تيارا متميزا في مقالاته، وفي منهجه الذي به أنشأ هذه المقالات، وفي كيفية الاحتجاج لتلك المقالات ولذلك المنهج. وقد نشأ التوجه الاعتزالي في إطار ظرفيتين أو سياقين متمايزين وإن كانا متداخلين، ظرفية أو **سياق فكري** تمثل في التجاوب مع مختلف أطراف المجال التداولي العقدي العام الذي وجدت ضمنه وفي إطاره العقيدة الإسلامية، تجاوبا كان غرضهم منه الانتصار لما يعدونه **حقائق** في هذه العقيدة وتزييف ما يخالفها في هذا النسق العقدي أو ذاك من الأنساق العقدية المكونة للمجال التداولي العقدي العام باعتبارها **شبه وضلالات**؛ وظرفية أو **سياق سياسي** تمثل في الموقف الذي وقفوه من الصراع السياسي حول **خلافة** رسول الله صلعم الذي عرفه المجتمع الإسلامي العربي **وإمامة المسلمين** في أمور دينهم ودنياهم، وهو الصراع الذي تبلور في البداية بين طرفين بارزين، طرف آل البيت وعترته وطرف عثمان بن عفان وآله من بني أمية.

الاعتزال من حيث الظرفية العقدية العامة

انخرط المعتزلة في الردود على أتباع الديانات الأخرى والفلسفات المتداولة في وقتهم، فكانوا من هذه الناحية، وكأنهم ظهروا، "لا من أجل تأسيس منظومة عقدية شاملة تعبر عن دين الإسلام ذاته، وإنما [جاؤوا] ارتكاسة أو ردة فعل، لجدال مشخص تحكمه علاقات المسلمين بغيرهم من أتباع الديانات والفلسفات الأخرى"[1]، "جدال" اضطرهم ...أحيانا

1) فهمي جدعان، "بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام"، ص. 16.

كثيرة إلى "**ابتداع**" أجوبة أو حلول أو مواقف لم يكن يخطر في بالهم... أنها مما يمكن أن يؤدي إليه الجدال والنظر"[1]، حصلت لهم بفعل تأثرهم بما ووجهوا به من مقالات ودعاوى في مناظراتهم "مع المخالفين من أتباع الديانات والنحل الأخرى، أو [بفعل إلجائهم إليها] ... دفعا لإحراج صعب"[2] لم يقدروا على التخلص منه. وهكذا نجدهم يردون على النصرانية وعلى اليهودية وعلى المانوية وعلى السوفسطائيين وعلى الشكاك وعلى من ينفي النظر ويعتد بالمدركات الحسية وحدها. وقد اقتضت منهم هذه الردود الإطلاع على الفلسفة والاقتباس منها لما يفيد في إنجاز ردودهم بالوجه الذي يطمئنون إليه. فقد شرع أصحاب واصل بن عطاء، رأس هذا التوجه، "في مطالعة كتب الفلاسفة"[3]، كما كان أبو الهذيل العلاف، وهو "شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها"[4] يقتبس "آراءه من الفلاسفة"[5]. أما أبو إسحاق إبراهيم النظام فقد اشتهر بكونه "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"[6].

ترتب عن الاقتباس من الفلسفة، في بعديها الإلهي والطبيعي، تلوين "حقائق" العقيدة الإسلامية، كما "حقت" عند المعتزلة، بلون فلسفي ما كانت لتسكت عنه أطراف أخرى تؤمن باستقلالية "النسق العقدي الإسلامي" وكفايته العلمية والعملية بالنسبة للمكلف المسلم المخاطب به، وتؤمن أيضا بحجيته المطلقة اللازمة عن طبيعة المخاطب به، وهو الله عز وجل، وصفات مبلغه، وهو الرسول صلعم؛ فأصبح "الكلام" المعتزلي على الديانات والفلسفات باعثا على الكلام على المعتزلة أنفسهم بما أدخلوه في العقيدة الإسلامية من بدع ومقالات، ومن طرق في فهم النصوص العقدية الأصلية وفي الاحتجاج بها؛ وما كان للمعتزلة أن تسكت عن الكلام عليها، فقد اضطرت إلى الانخراط في كلام جديد يتم داخل المجال العقدي الخاص بالمسلمين، مع "الحشوية"، ومع "الجهمية"، ومع "الخوارج"،

---

1) فهمي جدعان، المرجع السابق، ص. 17.
2) نفسه، ص. 21.
3) الشهرستاني، "الملل والنحل"، 46/1.
4) نفسه، ص 49/1.
5) نفسه، ص. 50/1.
6) نفسه، ص. 53/1، والبغدادي، "الملل"، ص. 91.

ومع "الشيعة"، ومع "الأشاعرة" بعد أن انتهض واحد منهم هو أبو الحسن الأشعري[1] لإعادة الاعتبار للنسق العقدي الإسلامي الذي ابتعدوا عنه، بكلامهم، ابتعادا كبيرا[2].

آل التجاوب المعتزلي مع أطراف المجال التداولي العقدي **العام** إلى تجاوب جديد مع أطراف المجال التداولي العقدي **الخاص**، تجاوب يختص فيه التوجه الاعتزالي بخصائص من حيث معتقداته، ومن حيث وجوه تحصيل هذه المعتقدات، ومن حيث وجوه نصرة هذه المعتقدات ونصرة وجوه إنشائها، ومن حيث وجوه تزييف ما خالفها إن في المعتقد أو في وجه إنشاء المعتقد.

لا نريد من حديثنا عن التوجه الاعتزالي في الكلام الإسلامي العربي، ذكر وعرض معتقداته ومقالاته المختلفة المتعلقة "بحقائق" العقائد الإيمانية كما تصورها، ولكن فقط محاولة الكشف عن **خصائصه المنهجية**، أو على الأصح، بيان مقالاته المتعلقة بالمنهج في **إنشاء المعتقد الإيماني وفي حفظه**، وهو أمر لم توليه الدراسات التي تناولت المعتزلة ما ينبغي له من العناية والاهتمام.

الاعتزال من حيث الظرفية السياسية الخاصة

ارتبط الاعتزال في نشأته، من الناحية السياسية، بآل البيت. فواصل بن عطاء تربى في كنف محمد بن الحنفية وتعلم على ابنه أبي هاشم عبد الله حفيد علي بن أبي طالب/وأبو هاشم عبد الله هو الذي سيسلم "أسرار الدعوة العلوية "ويوصي "بالإمامة" إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس عم رسول الله صلعم وجد كل من أبي العباس بن إبراهيم بن محمد بن علي وأبي جعفر بن إبراهيم بن محمد بن علي مؤسسي الدولة العباسية. سيترتب على ارتباط الاعتزال بآل البيت المزج بين توجهين في الكلام الإسلامي العربي، كانا في البداية متمايزين، **التوجه الشيعي**، الزيدي[3] الإمامي الاثناعشرى[4]، **والتوجه الاعتزالي**.

---

1) أبو الحسن الأشعري ربيب لأبي علي الجبائي.

2) وقد وصل هذا الابتعاد إلى درجة أن الجبائي وولده [أثبتا] شريعة عقلية، وردا الشريعة النبوية إلى المسائل والأحكام التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها بغير السمع.جار الله، "المعتزلة"، ص. 244.

3) فالإمام زيد تتلمذ لواصل بن عطاء.

4) فالإمامية الاثناعشرية أغرضت في التأويل وفي صرف الآيات عن معانيها الظاهرة، فاشتركت بذلك مع المعتزلة والفلاسفة في التذرع بفرضية الطابع التمثيلي والتخييلي لنصوص القرآن الكريم.

كما سيترتب على ارتباط فرع من آل البيت بالدعوة العباسية ودولتها، تحول كوكبة من المعتزلة، أبي الهذيل العلاف وثمامة بن الأشرس والنظام والجاحظ وأحمد بن أبي دؤاد وغيرهم، إلى **خدام للدولة العباسية**، خصوصا في فترة المأمون والمعتصم والواثق، أنيطت هم مهام من أخطر المهام في المجتمع الإسلامي العربي آنذاك، وهي **مهام قاضي القضاة**[1]، استغلوها لامتحان الناس في معتقداتهم، ولحملهم على القول بمقالاتهم عامة ومقالة خلق القرآن خاصة، وإكراههم على ذلك، متوخين من كل ذلك تعميم عقيدتهم،" **وتوحيد**" المسلمين عليها.

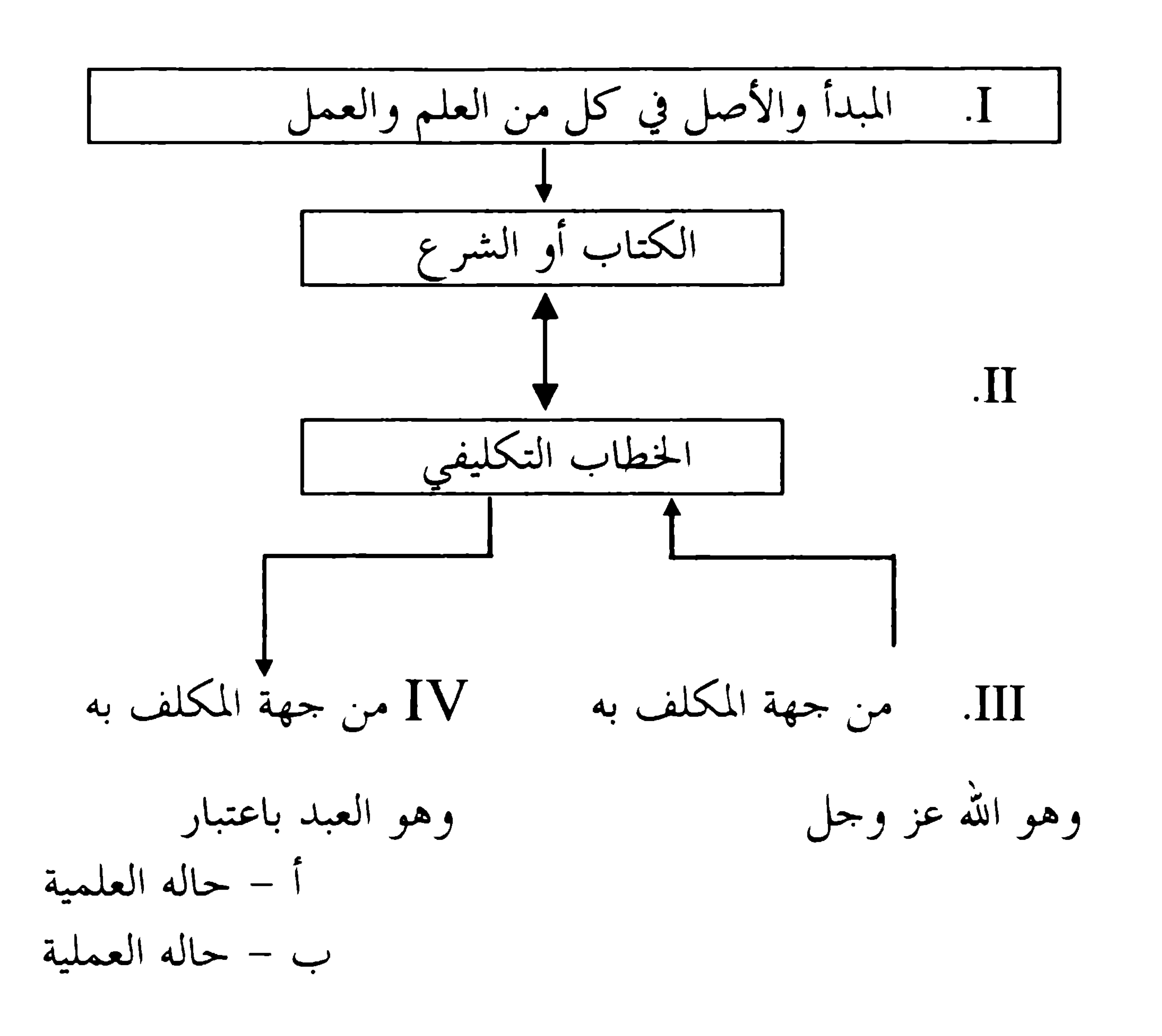
إن قصدنا من الإشارة إلى هذه الظرفية السياسية الخاصة التي كيفت الفكر الاعتزالي إبراز أمرين مهمين، أولهما **تقليلهم من شأن المناظرة** كمنهج للتعاون في الوقوف على صواب المعتقدات، وثانيهما **احتماؤهم بالتوجه الشيعي** الذي احتواهم بعدما لفظهم المجتمع الإسلامي السني بدءا من خلافة المتوكل الذي أعاد الاعتبار للسنة ولأهلها. وإذا كان إبراز تقليل المعتزلة من قيمة المناظرة عنصرا أساسيا من عناصر بيان خصوصيتهم المنهجية، فإن إبراز احتواء الشيعة لهم، وخصوصا الشيعة الإمامية الاثناعشرية، من شأنه أن يبين خطورة المآلات العملية لاستغلال طريقتهم "العلمية" في تأويل النصوص الإسلامية الأصليةوالتي اتسمت بغياب الاحتكام إلى ضوابط وقواعد واضحة يستمد التأويل مشروعيته من احترامها وعدم الإخلال بها.

بنية الفكر الاعتزالي العامة

يمكن تقريب البنية العامة للفكر الاعتزالي بالخطاطة التالية التي نحاول بها إبراز مدارات مقالاتهم الأساس:

---

1) تجلت سلطة قاضي القضاة في أنه هو الذي كان يقترح القضاة لمختلف الأقاليم ويقدم أسماءهم للخليفة الذي يتولى تقليدهم القضاء. كما كان يقترح عزلهم، وينظر في محاكمة كل من عد عابثا بالأمن والنظام أو مدبرا للمؤامرات والفتن، أيا كانت درجته في الرعية، وزيرا أم مجرد فرد من أفراد الرعية، وكان المسؤول عن محاكمة من نسبت إليه شبهة الزندقة، أو عرف منه شيء من الكبائر في الفعل أو القول أو الاعتقاد، والمسؤول عن الفتيا وعن الحسبة وعن المظالم، وذلك بالإضافة إلى كونه فقيه بلاط الخلفاء، فهو الذي يعقد خطبة الخلفاء والأمراء... ويشرف على مراسيم غسلهم ودفنهم...



I. المبدأ والأصل في كل من العلم والعمل هو أن العلم الحق، والعمل الحسن، لا يتوقفان على وجود دين من الأديان، فهما مقدوران للإنسان قبل أن يرد السمع بذلك بل هما واجبان في حقه، سواء نزلت الشرائع بذلك أم لم تترل. ذلك "أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك"(1).

II. إن الشرع أو الكتاب أو الخطاب التكليفي يصبح لطفا إلهيا لأن "التكاليف كلها ألطاف، وبعثة الأنبياء وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف"(2)، والقصد منه هو ما يتعلق بالعمل. أما ما يتعلق بالعلم فقد تطرق إليه لخدمة المقصود العملي بالأساس. إن الله تعالى بعث الأنبياء ليبينوا للناس المصالح الشرعية فهذا الذي يجب لأجله البعثة، لكنهم لما لم يصح لهم هذا الأمر الذي بعثوا لأجله إلا بعد المعرفة بالله تعالى وتوحيده وعدله دعوا إلى ذلك لهذا الوجه"(3). والشرائع ألطاف لأن الأعمال التي توجبها هذه الشرائع هي مما يوجبه العقل، فكأن الله خفف على عباده حين أنزل التكليف بها وبينه، وهو بلطفه عرض عباده "للثواب واستأجرهم بتلك الأعمال [المطلوبة] للخير

1) الشهرستاني، "الملل"، ص. 45/1.
2) نفسه، "الملل"، ص. 81/1.
3) القاضي عبد الجبار، "فضل الاعتزال"، ص. 182.

فعاوضهم عليها معاوضة"[1]، وامتحنهم واختبرهم "ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من يحيى عن بينة"[2]. أما أصلية الكتاب فيقول عنها صاحب فضل الاعتزال : " إن كنا نقول أن الكتاب هو الأصل [ف] من حيث **أن فيه التنبيه على ما في العقول**، كما أن فيه الأدلة على الأحكام ....وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه ومن يحمد ومن يذم، ومتى عرفنا بالعقل إلها منفردا بالإلهية وعرفناه حكيما...[علمنا] أن كتابه دلالة، ومتى عرفناه مرسلا للرسول مميزا له بالأعلام المعجزة من الكذابين علمنا أن قول رسول الله حجة، وإذا قال صلعم " لا تجتمع أمتي على خطأ " و" عليكم بالجماعة" علمنا أن الإجماع حجة ".[3]

III. وتنظر المعتزلة إلى صاحب هذا الخطاب التكليفي باعتباره ذاتا قديمة لا تعدد فيها، عالمة وقادرة وحية بذاتها، يمتنع في حقها التشبيه وذلك من كل وجه "جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتقيدا وتأثرا"[4] ويمتنع في حقها ثبوت الأعراض لها، ذات قديمة لا تفعل إلا الصلاح والخير وترعى مصالح العباد والأصلح لها.

IV. المخاطب المكلف بالخطـــاب التكليفي : وهو العبد وتنظر إليه المعتزلة من ناحيتين **ناحية علمية وناحية عملية**

أ. المكلف من حيث حاله العلمية

فهو قادر على معرفة الله بصفاته من غير طريق الخطاب التكليفي "فلا مكلف إلا ومعه دليل معرفة الله بصفاته"[5]. وهو ملزم بإتباع الأدلة والنظر فيها ليعمل وفقها ف "الواجب على المرء أن يتبع الأدلة وينظر فيها ليعلم ويكون عمله بحسب ذلك"[6] أي عليه "**العمل على النظر**"[7] و"**اتباع الدلالة**"[8]، فهو إذن **ملزم بالنظر**. ولا ينبغي بيان لزوم النظر له بأدلة من الشرع وإنما من الأدلة العقلية ذاتها.

---

1) ابن قيم، "إعلام الموقعين"، ص. 122/2-123.
2) الشهرستاني، "الملل"، ص. 45/1.
3) القاضي عبد الجبار، "فضل الاعتزال"، ص. 139.
4) الشهرستاني، "الملل"، ص. 45/1.
5) نفسه، ص. 45/1.
6) ابن خلدون، "العبر"، ص. 852/1.
7) الشهرستاني، "الملل"، ص. 45/1.
8) القاضي عبد الجبار، "فضل الاعتزال"، ص. 141.

ب. المكلف من حيث حاله العملية.

فهو قادر على خلق أفعاله "خيرها وشرها يستحق على ما يفعل ثوابا أو عقابا في الدار الآخرة"[1]، طالق "لأفعاله ولا تتعلق بها قدرة الله تعالى سيما الشرور والمعاصي إذ يمتنع على الحكيم فعلها"[2]. وهو "إن كان مؤمنا وخرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض.. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار"[3].

يظهر من الخطاطة السابقة التي حاولنا بها لم الدعاوى العقدية الاعتزالية الخاصة أن المنطلق فيها والمنتهى أيضا هما **أصلية النظر ووجوبه**، فكيف يفهم المعتزلة النظر؟

وجوب النظر

إن النظر هو الفكر "فلا ناظر بقلبه إلا مفكرا ولا مفكر إلا ناظرا بقلبه"[4]. والفكر هو "تأمل حال الشيء **والتمثيل بينه وبين غيره**، أو تمثيل حادثة من غيرها"[5]. والدليل لذلك هو "ما يجده العاقل **في نفسه** إذا فكر في أمور الدنيا"[6].

يمكن اعتبار النظر باعتبارين، فإما باعتباره **صفة** تجعل من المتصف بها ناظرا، أي باعتباره **حالا**، "فيكون الناظر ناظرا لاختصاصه بحال" يعلمها فـــ "يجد نفسه ناظرا لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظرا وبين سائر ما يختص به من الأحوال"[7]. وإما باعتباره **فعلا ونشاطا** يقوم به الناظر، وتعليل ذلك "أن الناظر طالب للمعرفة ولا يجوز أن يطلب ذلك إلا وهو **فاعل للنظر**"[8].

---

1) نفسه، ص. 138.
2) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 124/12.
3) نفسه، ص. 125/12.
4) نفسه، ص. 4/12.
5) نفسه، ص. 4/12.
6) نفسه، ص. 4/12.
7) نفسه، ص. 6/12.
8) نفسه، ص. 6/12.

والنظر لابد له من **منظور فيه**، فهو "كالاعتقاد في أنه يجب أن يتعلق بغيره، وفي أنه يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها، وإن كان يخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة والنظر لا يتعلق بصفة واحدة بل يتعلق بهل هو [الشيء] على صفة أو على ضدها أو ليس هو عليها"[1]. والمنظور الذي ينظر فيه المتكلم في أمور الدين هو "الأدلة على اختلافها"[2].

إن النظر باعتباره فعلا لابد وأن يكون له **مطلوب وغرض**، وهو من هذه الناحية قد يدخل في باب **الإرادة**، إنه "مقارب للإرادات التي تصير جهة للأفعال، ولذلك لا يصح [للناظر] أن ينظر في شيء إلا وهو يطلب بذلك الظن أو العلم أو غيرهما"[3].

إن للنظر **مبدأ ومآل**، فمبدأه **الشك** في المدلول لأن "من حق النظر أن لا يصح إلا مع الشك في المدلول ... فأما إذا كان [الناظر] عالما بالمدلول فالنظر لا يصح منه"[4]. ومآله لا يمكن أن يكون "الشبهة أو الجهل" لأن النظر "لا يجوز أن يولد غير **الاعتقاد** من أفعال القلوب"[5]، والشبهة أو الجهل ليس من أفعال القلوب. إن أفعال القلوب التي تتولد عن النظر والتي يؤول إليها هي :

إما **العلم**، ويكون في النظر "ما يولد العلم إذا كان نظرا من عاقل في دليل معلوم له على الوجه الذي يدل" [6]

وإما **غلبة الظن**، ويكون في النظر "ما لا يولد العلم بل يقتضي غلبة الظن [وذلك إذا كان النظر] في أمور الدنيا"[7]

وإما لا علم ولا غلبة ظن، وذلك حين "يكون فيه [النظر] ما لا يحصل عنده الوجهان جميعا" [8] أي العلم وغلبة الظن.

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 9/12.
2) نفسه، ص. 4/12.
3) نفسه، ص. 9/12.
4) نفسه، ص. 11/12.
5) نفسه، ص. 11/12.
6) نفسه، ص. 11/12.
7) نفسه، ص. 11/12.
8) نفسه، ص. 11/12.

والنظر واجب سواء في أمور الدنيا أو في أمور الدين، بل النظر في أمور الدين أولى بالوجوب من النظر في أمور الدنيا. والأصل في هذا الوجوب وهذه الأولوية هو جلب المصلحة ودفع المضرة بصفة عامة،وتجنب المضار والمخاوف بصفة خاصة، "فالوجه الذي يجب له الفعل -[و النظر فعل من أفعال القلوب] هو أمر يتحرز به عن مضرة مخوفة" [1]، وذلك أمر واضح وبين في السلوكات العملية التي لا علم فيها ولكن غلبة ظن فقط. وإذا كان الأمر كذلك فإن "النظر في باب الدين [سيكون] أدخل في الوجوب "من النظر الذي "يؤدي إلى غالب الظن"، فالذي "يؤدي إلى العلم أولى" [2]. كما أن النظر المؤدي إلى غلبة الظن يكون نظرا في "الأمارة" وليس في "الدلالة" التي يؤدي فيها النظر إلى العلم. إن كان النظر في الأمارة واجبا فبالأحرى أن يكون النظر في الدلالة واجبا : "و إذا لزم النظر وإن لم يكن في دلالة بل كان نظرا في أمارة فبأن يجب النظر إذا كان في دلالة أولى" [3] وسيكون التحرز بالنظر في باب الدين عن الأمور المضرة والمخوفة.

"إنك لا تأمن من إن لم تنظر فتعرف أن لك صانعا صنعك، ومدبرا دبرك، وأنك إذا عرفته عرفت طريق طاعته، وميزتها من طريق معصيته، وتجوزت معاصيه إلى طاعته، استحققت من جهته منافع عظيمة. وإذا أنت لم تعرفه، اختلط عليك طريق معاصيه بطريق طاعته، فلا تأمن من أن تقدم على المقبح منه فتستحق المضرة العظيمة التي تسميها عقوبة، وأنت تجد أمارة في عقلك، لأنك تعلم أن المنعم يستحق الشكر والتعظيم، وأن الإقدام على معصيته يعظم بحسب نعمه، وأن من حق القبيح أن يعم ما يستحق به الذم وان يقتضي فعله النقص، فلا تأمن أن تستحق المضار العظيمة من جهة من خلقك إذا أنت أهملت النظر في معرفته" [4]. وهكذا يعلم الإنسان "أن الضرر الذي يخافه إنما يزول بالنظر، أو هو الأقرب إلى أن يزول به، فيلزمه عند ذلك هذا النظر المعين" الذي يكون في "النفس" وفي سائر الأجسام ليعلم حدوثها، وأن لها محدثا يختص بصفات الفاعل منا" [5]، وهو في ذلك مثله مثل الغالب على ظنه أن "سلوك طريق [اخبره مخبر أن فيه] سبعا" يقتضي منه "التحرز من ذلك بالمسألة والبحث" لئلا يكون أكلة سائغة للسبع. إن ما يصح في أفعال الجوارح يصح في أفعال القلوب.

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 358/12.
2) نفسه، ص. 365/12.
3) نفسه، ص. 536/12.
4) نفسه، ص. 361/12.
5) نفسه، ص. 362/12.

إن الناظر يكافؤ بسبب المعارف التي تتحصل له بفعل النظر، فهو "يستحق بفعلها المدح والثواب وبالإخلال بها الذم والعقاب" [1] بل " إن من لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى فهو ليس مأمورا بها [بمعرفة الله]، وإنما خلق للعبرة والسخرة كسائر الحيوان" [2].

لا تفاضل بين الناس في إيجاب النظر للمعرفة، إنما التفاضل في استعمال النظر وكيفيته والدربة عليه، وذلك كالحال في الرماية، "ألا ترى أن العالم بكيفية استعمال القوس في الرمي يفعل به من الرمي ما لا يصح من غيره أن يفعله؟ وكذلك أهل كل صنعة"[3]. إن اختلاف الناس في النظر اختلاف في "استعمال الآلات"[4] فالواحد " منا يحتاج إلى بصيرة وتكرير كثير لاستعمال الآلة حتى يسهل ذلك عليه، وكذلك العالم بالعبارات انه يحتاج إلى فضل دربة في استعمالها ليرتبها، وتختلف أحوال الناس في كل ذلك وان كانت أحوالهم لو اتفقت لاتفقوا في الفعل في الإسراع والإبطاء" [5]. وبالتفاضل في الدربة يتميز المتبحر في العلم عن كل من "الذهن" [الذكي] والمبتدئ والبليد. وأخس هؤلاء، وهو البليد، "لو فهم طريق النظر لعرف إذا نظر" [6] و"إذا اجتهد علم وفهم ولذلك كلف"[7]. وعليه **فكل الناس سواسية في إمكان النظر**، وفي إيجاب النظر المعرفة لهم، بل وتكون المعرفة الحاصلة لهم واحدة إذا كان دليلها واحدا لهم، وذلك أن "النظر من جميع الناظرين، في دليل الشيء الواحد، يقع على وجه واحد، فيجب ألا يختلف ما يتولد عنه، فإذا صح أن يولد لبعضهم العلم فيجب أن يولد مثله لسائرهم ...يبين ذلك أن الرمي من جميع الرماة إذا وقع على سمت واحد لم يختلف ما يتولد عنه من الإصابة"، ويلزم عن هذا أن المحق دائما يكون واحدا.

والنظر الواجب في أمور الدين هو النظر المؤدي للعلم والمولد له.

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 362/12.
2) الشهرستاني، "الملل"، ص. 71/1.
3) القاضي عبد الجبار،" المغنى"، ص. 138/12.
4) نفسه، ص. 137/12.
5) نفسه، ص. 137/12.
6) نفسه، ص. 137/12-138.
7) نفسه، ص. 104/12.

مفهوم العلم عند المعتزلة

العلم اعتقاد مخصوص. والاعتقاد بصفة عامة، كجنس للعلم، هو بمثابة انشداد وانحكام في التعلق كمثل الحبل الذي يعقد به ويشد ويحكم[1]، وهو ثلاثة أنواع :

اعتقاد يكون علما، واعتقاد يكون جهلا، واعتقاد لا يكون لا علما ولا جهلا.

الاعتقاد الذي يكون علما هو ذلك "التعلق بالشيء على ما هو به [تعلقا يقع] ... على وجه يقتضي **سكون النفس**"[2].

والاعتقاد الذي يكون جهلا هو ذلك "التعلق بالشيء على ما ليس به"[3].

أما الاعتقاد الذي لا يكون لا علما ولا جهلا فهو ذلك التعلق بالشيء "على ما يقويه (بغلبة الظن) ولم يقتض سكون النفس"[4]. وهذا النوع من الاعتقاد هو النوع الواقع في "**الآراء والحروب ومصالح الدنيا ... ومسائل الاحتمال**"[5]، ففي مثل هذه الأمور يكون الاعتقاد على جهة تقوية الداعي [إليه] **من غير إيجاب**"[6] ولاضرورة، كالحال مثلا بالنسبة ل "زي الصالحين" فإنه "يدعو إلى غالب الظن بأنه من رؤي عليه [كان]منهم"[7]. إن الاعتقاد يكون علما بعلة ومعنى هو "المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله"[8]، أي "سكون نفسه إلى المعتقد"[9]. **العلم إذن "اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس**"[10]. وللعلم بهذا المعنى أسماء أخرى تؤديه. فبالإضافة إلى اسم "المعرفة" هناك :

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 12/27-28.
2) نفسه، ص. 12/25.
3) نفسه، ص. 12/25.
4) نفسه، ص. 12/25.
5) نفسه، ص. 12/117.
6) نفسه، ص. 12/117.
7) نفسه، ص. 12/117.
8) نفسه، ص. 12/13.
9) نفسه، ص. 12/20.
10) نفسه، ص. 12/15.

- "**التبيان**" و "**التحقق**" و "**الاستبصار**"، وذلك "إذا كان [العلم] مستدركا بعد شك" [1].

- "**الفهم**" و "**الفقه**" و "**الفطنة**" وذلك "إذا كان [العلم] علما بمعنى الكلام أو ما شاكله" [2].

- "**العقل**" و "**الإحاطة**" و "**الإدراك**" وذلك "توسعا" [3].

- "**الوجود**". ويقول القاضي عبد الجبار عن مسوغ تسمية العلم بالوجود : "فأما وصف العلم بأنه وجود فقد قال شيخنا أبو علي [الجبائي] رحمه الله أنه حقيقة فيما جرى عليه [أي ليس توسعا] لأنهم [أهل العربية] يصفون العارف لموضع ضالته أنه وجدها" [4].

وكل هذه الأسماء يدل بها على "العلم" و"المعرفة".

إن الذي يميز "العلم" عن "الاعتقاد الغالب على الظن" والذي لا يكون لا علما ولا جهلا، هو معيار "سكون النفس". ودليل ذلك ما يجده ويعرفه العالم من نفسه، فقد "ثبت أن العالم يجد الفرق [يعلم الفرق]بين ما يعلمه وبين ما يعتقده ويظنه في أنه لا يجوز خلاف ما علمه ونفسه إليه، ولا يتشكك إن شكك"، لهذا عبرنا يقول عبد الجبار "عن هذا الحكم بسكون النفس لما لم يجد الإنسان اضطراب النفس وانزعاجها في هذا الأمر الذي اعتقده كما يجده فيما يظنه ويعتقده" [5].

بعبارة أخرى أوضح يكون الاعتقاد علما بسبب "اختصاصه بصفة يبين بها مما ليس بعلم" [6]. وهذه الصفة هي "سكون النفس". والدليل على ذلك أن "الواحد منا [نحن العلماء!] يجد نفسه معتقدا للشيء ساكن النفس إلى ما اعتقده"[7]، وهو أمر لا يجده في نفسه لا صاحب المعتقد الغالب على الظن ولا الجاهل. وإذا كان صاحب المعتقد المقوى

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 16/12.
2) نفسه، ص. 16/12.
3) نفسه، ص. 16/12-17.
4) نفسه، ص. 17/12.
5) نفسه، ص. 20/12.
6) نفسه، ص. 31/12.
7) نفسه، ص. 23/12.

لا يزعم سكون نفسه إلى معتقده، فإن الجاهل، وإن ادعى سكون النفس فذلك "تقدير منه لا أنه في الحقيقة ساكن النفس" [1].

والعلم نوعان ضروري ومكتسب.

والعلم الضروري هو الذي "يقع بلا حجة" [2]. ودليل ضرورته هو ما يجده العالم به في نفسه من طمأنينة وسكون إلى أن ما أدركه ضروري [3].

أما المكتسب فهو العلم الذي "يرجع أصله إلى النظر" الذي لا "يؤدي إليه إلا إذا تعلق بدليل" [4].

والعلم المكتسب نوعان "جليل" و"دقيق". والعلم **الجليل** هو العلم القريب الذي يكون في متناول "**الجل**" من الناس، أما **الدقيق** فهو العلم البعيد كثير المقدمات وبالتالي **دقيق المسالك** غير واضحها. إن "الفرق بين ما جل من العلم وبين ما دق منه، فلأن أدلة الجليل والأصول [أصوله] ضرورية ولا يحتاج فيها إلى مراتب كثيرة تتقدم، وليس كذلك ما دق منه، لأن ما دق منه يتعلق بأمور كثيرة، فتكثر فيه الشبه كما تكثر مقدماته، فلذلك افترقا"[5].

تولد العلم عند النظر

"إن النظر لا يولد [العلم] إلا أن يكون متعلقا بدليل[6]". وهو في توليده للعلم يوصف "**بالصحة**"، وذلك أن "علامة صحة النظر كونه مولدا للعلم"[7]. لكن كيف يكون النظر صحيحا؟ هنا أيضا يتم الاحتكام إلى سكون النفس : "إن سكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ومفارقته للجاهل والشاك والظان يقتضي صحة نظره"[8]. وبصفة عامة :

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 37/12.
2) نفسه، ص. 19/12.
3) نفسه، ص. 42/12.
4) نفسه، ص. 67/12-68.
5) نفسه، ص. 139/12-140.
6) نفسه، ص. 100/12.
7) نفسه، ص. 69/12.
8) نفسه، ص. 69/12.

"إذا علم [الناظر] من حاله أنه ساكن النفس إلى ما علمه، وتقدم له العلم بأن ذلك يتبع العلم، علم أن ما علمه علم، وأن ما ولده النظر صحيح، ولا يحتاج إلى نظر بعد نظر في ذلك"[1]، فهو "بسكون نفسه إلى ما علمه بعد النظر يستدل على صحته"[2]، ولا تعويل على سلامة النظر من الانتقاض للاستدلال لصحته، وذلك أن سلامة النظر من الانتقاض [النقض] لا تقتضي صحته وإن كان حصول الانتقاض قد يدل على فساده"[3].

ولا يعني الاستدلال بسكون النفس امتناع إعلام الغير بصحة النظر، إذ يمكننا أن نعلم الآخر بصحة نظرنا بأن "نرتب له الدلالة [الدليل] وطريقة النظر وعلى الوجه الذي لو نظر فيه لعرفه، [وذلك لأننا] نعلم أن حاله كحالنا في أنه إن نظر علم، لأن النظر في توليده المعرفة لا يختص بأن يولد في واحد دون آخر إذا وقع من الكل على حد واحد، ونعلم أن حال غيرنا في سكون نفسه إلى ما قد نظر كحالنا في أنه إن نظر علم كما علمناه، ونعلم أنه متمكن من النظر كالواحد منا"[4]، و"متى أبى، بعد تعريفنا، إلا الامتناع عن النظر فيما أوردناه من الطريقة لم يضر بذلك إلا نفسه، كما أن العاصي من المكلفين بعد إزالة العلة من القديم [تعالى] لا يضر إلا نفسه"[5]، وكان بذلك "مبطلا"، ولا عمدة له فيما يمكن أن يزعمه من سكون نفسه لمعتقده الباطل.

إن على المحق أن "يأمن من الخطأ" وعلى المبطل ... أن "يعلم بطلان ما هو عليه"، وذلك أمر ممكن، لأن "المحق يختص من سكون النفس ما لا يحصل للمبطل ... وأن المبطل يعلم من نفسه زوال سكون النفس إما باضطرار أو بتأمل، ويعلم أن من هذا حاله يلزمه أن يقلع عما هو عليه إلى اعتقاد تسكن النفس إليه... ويفصل بين الأمرين بالأدلة، لأن المحق لا يرد عليه من قبل الخاطر ولا من قبل المناظر ما لا يجد له دفعا ويطعن في معتقده، وليس كذلك المبطل. وبين أن المذاهب إذا كثرت فيجب على السائل إذا أراد الوقوف على ما به يفصل بين الحق والباطل فيها، أن يعين المسائل، ويعلم أن ما بني على علم

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 70/12.
2) نفسه، ص. 71/12.
3) نفسه، ص. 75/12-76.
4) نفسه، ص. 73/12.
5) نفسه، ص. 73/12.

للاضطرار [العلم الضروري] وسلمت فروعه من الانتقاض ولم ينقض ما بني عليه من الأصول[المقدمات] ولا لزم على قوده ما لا يمكن دفعه من وجوه الطعن [الإلزام الجدلي]"[1] فهو بخلاف ما بني على الدعوى وحصل فيه انتقاض...[ولكن يبقى] الأولى في الفصل بين الأمرين أن يرجع إلى سكون النفس دون غيره"[2]. إن الخصم المبطل قد يورد على المحق ما لا يستطيع دفعه وفي هذه الحالة ينصح المحق "ساكن النفس إلى مذهبه" بل يلزم بأن "لا يتوقف في ذلك ولا يزول عما علم حقا إلا أن تقدح الشبهة التي أوردها الخصم في دليله، فيجب أن يبتدئ فينظر ليعرف الحق من الباطل "[3]، ولا يخف من اتهامه بـ "الانقطاع " أو "الانتقال" إن حصلا له في مناظرته لخصومه، لان "الانقطاع ... كالانتقال ... لا يقتضي في المذهب صحة ولا فسادا وذلك أن الانقطاع قد يكون لأمور لا تقتضي فساد قوله، من قصور في العلم، أو ذهاب عن الطريقة في الاستدلال، أو قلة بصيرة تدفع ما ورد عليه [من قوادح] إلى غير ذلك، فكيف يقال إن الانقطاع في المذهب يدل على فساده مع علمنا بأن المذهبين اللذين لا بد من كون أحدهما حقا ... يصح في كل واحد منهما من الانقطاع ما يصح في صاحبه ؟"[4]. وعلى كل **ينبغي الحذر من المناظرة، خصوصا لمن لم يكن من أهل النظر**. "إن المناظر إذا لم يكن من أهل النظر لم يجز أن يتعرض لمناظرة المخالفين، ومتى فعل، فمن قبل نفسه أتى، فالحق ظاهر؛ وإن كان من أهل النظر والتقدم فيه، فلن يغلبه المخالف"[5]، لأن المخالف بالضرورة خاطئ، وليس من الضروري بيان وجه خطئه ذلك أن "الأدلة إذا دلت على الصحيح فيجب أن نحكم بخطأ من ذهب عنه [عن الصحيح] ولا نحتاج إلى ذكر سبب خطئه"[6]، أو تقصي جميع [الأسباب] التي لها يقع الخطأ على الأقل.

إن المخالفين يقع لهم الخطأ بسبب من الأسباب، يذكر منها القاضي عبد الجبار :

---

1) "الإلزام الجدلي"، "الانقطاع"، "الانتقال"، مصطلحات من فن المناظرة وآداب البحث، سنعرفها في الفصل الثاني من الباب الثاني.

2) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 205/12.

3) نفسه، ص. 206/12.

4) نفسه، ص. 205/12-206.

5) نفسه، ص. 206/12.

6) نفسه، ص. 121/12-122.

1 - أنهم "**ينظرون في الشبه**"[1]. والشبه باعتبارها نقيض الأدلة نوعان "أحدهما يؤثر في حال الدليل ويخرج المستدل من أن يكون عالما به على الوجه الذي يدل، فهذه [الشبهة] تقتضي انتفاء المعرفة لا محالة، لأنها لو ثبتت معها لأدى [ذلك] إلى كونه[الناظر] عالما بالمدلول من جهة النظر في الدليل مع اعتقاده فيه أنه ليس بدليل...الأخرى لا تؤثر في حال الدليل لكنها إذا وردت على حال المستدل دعته إلى أن يفعل الجهل، فتزول المعرفة به، لأن الشبهة تنفيها في الحقيقة [فتكون الشبهة بهذا] داعية له [المستدل] إلى نفي العلم"[2].

2 - لأنهم **يجرون الشبهة مجرى الدلالة.** فالمخالف "قد تخطر له الشبهة أو يلقيها غيره إليه، ويعتقد عنده الخطأ وتجري تلك الشبهة مجرى الدلالة"[3].

3 - لأنهم "**يقصدون بالنظر نصرة ما سبقوا إليه**" فهم إذا سبقوا إلى اعتقاد الباطل إما على جهة التقليد وإما على جهة الاتفاق [الصدفة] والنشوء عليه وإما ابتغاء الرياسة أو لاجتيلاب منفعة أو دفع مضرة، فهم من بعد إنما يطلبون بالنظر نصرة ما سبقوا إليه، فيؤديهم نظرهم إلى ما يمكن أن ينصر به ذلك وما له به تعلق وما يشبه تعلقه بما اعتقدوه بالدلالة، فيعتقدون، عند ذلك، أن ذلك الوجه دلالة على ما اعتقدوه وهو شبهة... سبيلهم في ذلك سبيل من سبق في الفقه إلى اعتقاد مذهب وقصد من بعد أن ينظر ما ينصر به ذلك، فكذلك القول في أصول الدين"[4].

4 - لأنهم **يعممون بالاستناد إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب**، فيعتقد المخالف أن "الشيء إذا كان على صفة فيجب أن يختص ببعض الأحكام لأنه وجد بعض من يختص بتلك الصفة على ذلك الحكم في الشاهد، كأن رأى في الشاهد الفاعل [أنه] لا يكون إلا جسما فاعتقد عنده أنه يستحيل إلا كذلك وحكم به على الغائب. وليس في هذه الجملة نظر منه، وإنما أخطأ في الاعتقاد ثم بنى عليه"[5].

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 120/12.
2) نفسه، ص. 129/12.
3) نفسه، ص. 121/12.
4) نفسه، ص. 120/12.
5) نفسه، ص. 121/12.

5 - **لأنهم يقلدون**، وذلك كأن "يعتقد فيمن يأخذ المذهب عنه لصلاحه أنه يجب أن يقتدي به ويجريه مجرى النبي صلى الله عليه [وسلم]، ويعتقد صحة مذاهبه [كلها]، فهذا وإن كان يتضمن شبهة، فإنه في حكم التقليد"[1].

6 - فربما "**اعتقد في الدلالة أنها تدل على غير الوجه الذي تدل عليه**، فينظر ويعتقد عنده الخطأ".[2]

7 - **ولأنهم لا يتمون النظر ويكملوه**، فقد "يتفق من المخالف أن يبتدئ فينظر على الوجه الصحيح فيه [لكنه]لا يستوفيه، ويعتقد عنده الشيء فيكون مخطئا بذلك"[3].

8 - **ولأنهم ينظرون فيما لا يصلح أن يستدل به**، فالمخالف "قد ينظر فيما يعتقد أنه يمكن أن يستدل به، وليس كذلك، فلا يؤديه إلى العلم بل يعتقد عنده الجهل"[4]. وذلك كالمتعلق بالآيات المتشابهة والذي يترك تأويلها "على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة في كتاب الله تعالى"[5].

وجوه تعامل المعتزلة مع المدارك الشرعية

إن الأدلة الشرعية نوعان، أدلة محكمة وأدلة متشابهة. ومعيار التمييز بينهما هو موافقة ما يدل عليه العقل، وذلك عملا بأصلية العقل في كل من العلم والعمل كما رأينا. وهكذا يكون الدليل المحكم هو الدليل الشرعي الموافق للدليل العقلي، ويكون الدليل المتشابه هو الدليل الشرعي المخالف للدليل العقلي. إن الشرع من هذه الناحية موافق للعقل ومخالف له أيضا، فهو موافق له بما فيه من الآيات المحكمة ومخالف له بما فيه من الآيات المتشابهة. لكن اشتمال الشرع على التشابه لا يرد في معرض مخالفة العقل بقدر ما يستخدم سببا لطلب الاعتداد بالعقل لحل ذلك التشابه وإجلائه . إن الله " إنما جعل...

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 121/12.
2) نفسه، ص. 121/12.
3) المغني، ص. 121/12.
4) نفسه، ص. 121/12.
5) القاضي عبد الجبار، "فضل الاعتزال"، ص. 149.

بعض القرآن محكما وبعضه متشابها ليكون الناس أقرب إلى النظر فيه والاتكال على أدلة العقول ومحاجة العلماء دون التقليد"[1]. ويوجه الزمخشري هذا الادعاء بأدلة أربعة[2] كالتالي :

1 - "لو كان [القرآن] كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مآخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال؛ ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به".

2 - "لما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه".

3 - "لما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معاني [المتشابه] ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله".

4 - "لأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره، ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه".

لا تعلق إذن بالمتشابه. إن "المتشابهات يجب أن تحمل على ما يوافق العقل... على الصحيح منه، فما وافق دليل العقل حكم بصحته، وما خالف حمل على ما يوافقه ... ثم ما في كتاب الله عز وجل من المتشابه فلا بد أن يكون في الكتاب محكم يدل عليه، وإن لم يكن فالعقل كاف يدل عليه ... فالواجب على العاقل أن لا يعتقد إلا المحكم وما يدل عليه العقل ويحمل المتشابه على الوجه الذي يوافق ذلك"[3].بل إن الانتفاع بكتاب الله تعالى والاستدلال به لا يمكن أن يتما "إلا بعد الوقوف على معاني ما فيه، وبعد الفصل بين محكمه ومتشابهه"[4] بحيث يرد المتشابه إلى المحكم الذي يكون معنى موافقا للمعنى

---

1) الزيدي، "تعليق على شرح الأصول الخمسة"، ص. 3، A.I TOM. XV
2) الزمخشري، "الكشاف"، 294/1، عن الذهبي، "التفسير والمفسرون"، 456/1.
3) الزيدي، " التعليق"، ص. 3.
4) القاضي عبد الجبار، "تتريه القرآن عن المطاعن"، ص ص. 3-4، عن الذهبي، 395/1.

المعقول عوض التمسك به تمسكا لابد أن ينتهي إلى الضلال. مثل ذلك أننا سنضل إن نحن تمسكنا بالدلالة الظاهرة لهذه الآية "المتشابهة" "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة"، وهي الدلالة على "المنع من الإيمان". إن هذه الدلالة وإن كانت "دلالة ظاهر النظم" فهي مخالفة للمعقول الذي يدل على خلق الإنسان لأفعاله وحرية إرادته. وعملا بأصلية المعقول لا ينبغي التمسك بالدلالة الظاهرة المخالفة التي تفيد "المنع من الإيمان ". ويمكن التحلل من اعتقاد "المنع من الإيمان" عن طريق فهم دليله المتشابه فهما يؤول به إلى الدلالة على المعنى المعقول، سواء كان هذا المعنى مما يستقل العقل بالدلالة له، أو كان أيضا مما تشهد له أدلة شرعية أخرى ولكنها تكون محكمة بموافقتها للمعنى المعقول. إن جعل الدليل المتشابه **يؤول** إلى الشهادة للمعنى المعقول عوض الشهادة للمعنى المخالف للمعنى المعقول هو **فعل التأويل**.

يمكن تأويل الأدلة المتشابهة بطريقين، إما بطريق اللغة وإما بطريق المجاز.

الطريق اللغوي :

كأن نأخذ لفظة من ألفاظ القول المتشابه محمولة على دلالة لغوية تفيدنا في صرف القول عن دلالته الظاهرة المخالفة لدلالة معقولة إلى دلالة أخرى لا تكون مخالفة لما يعلم عقلا. وهذا طريق يستغل الاتساع الدلالي للألفاظ الذي يتجلى في تعدد معنى لفظ من الألفاظ لغة. إن "المنع من الإيمان" مثلا، وهي الدلالة الظاهرة للآية المتشابهة "ختم الله ....."استدل له بمعنى لغوي للفظة "ختم" وهو معنى "منع"، لكن يمكن العمل بمعنى آخر ثابت لهذه اللفظة لغة وهو معنى "علم" أو "وضع علامة"، والعمل بهذا المعنى الثاني سيؤول إلى جعل الآية المتشابهة دالة على معنى لا يعارض فيه العقل، وهكذا يكون معنى "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصار هم غشاوة" هو "ان الختم علامة يفعلها تعالى في قلبهم لتعرف الملائكة كفرهم وانهم لا يؤمنون، فتجتمع على ذمهم ويكون ذلك لطفا لهم ولطفا لمن يعرف ذلك من الكفار أو يظنه فيكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر"!![1]

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، 395/1-396.

طريق المجاز :

يمكن أن لا نتعلق بالثابت لغة ولكن بالثابت أسلوبا وطريقة في التخاطب والتداول باللغة، فنجعل الدليل المتشابه آيلا الى معنى **مجازي** يختلف عن المعنى **الحقيقي** الذي يخالف المعنى المعقول، مخالفة ترفع المصادمة الواقعة بين الدليل الشرعي المتشابه والدليل العقلي المحكم. مثال ذلك ألا نعد الآية المتشابهة السابقة **قولا** خرج على جهة **إخبار** الله بفعله في قلوب الكفار، وإنما قولا خرج على جهة **التشبيه** ، فالله يشبه حال الكفار "بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة"[1]. وإلى جانب التشبيه يمكن أن نعد الآية المتشابهة خارجة على جهة **الطي والحذف**، إن لم ينشر مطويها و لم يظهر محذوفها دلت على معنى مخالف للمعنى المعقول. فآية مثل "من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون" آية متشابهة لأنها تدل،إن لم يقدر المحذوف و لم يذكر المطوي، على ان الله يخلق الهدى والضلال، وهي دلالة غير مقبولة عقلا. ولتصبح هذه الدلالة مقبولة عقلا يلزم إظهار المطوي وذكر المحذوف، وهكذا تحول الآية المتشابهة السابقة إلى قول أوسع، وهو : "من يهد الله الى **الجنة والثواب** فهو المهتدي ومن يضلل **عن الثواب إلى العقاب** فأولئك هم الخاسرون في الدنيا"[2]. ولا ضير في الطي والحذف لأنهما أيضا جاريان في عرف المتكلمين.

يمكن أن نجمل خصائص طريقة المعتزلة في التعامل مع المدارك الشرعية التي تعد عندهم متشابهة في ثلاثة خصائص رئيسة :

1 – طريقة تستغرب معاني شرعية بالاستناد إلى شهادة العقل وعلومه التي تسكن النفس إليها كما رأينا. فما كان مخالفا لهذا المعلوم وغريبا عنه كان متشابها ومستغربا. ويقتضي موقف الاستغراب هذا،في التعامل مع النصوص الالهية المقدسة، البحث عن الوجه أو الوجوه التي بفضلها يمكن رفع الغرابة عنها. ونجد أن المعتزلة سلكوا في رفع هذه الغرابة طريقين متكاملين، طريق الاستشهاد بنصوص إلهية مقدسة ليست غريبة عندهم، وطريق الاستشهاد بأدلة العقل، وهي "المعارف" و"العلوم "؛ والطريقتان في الحقيقة طريق واحد، لأن النصوص الالهية المقدسة ما كانت شواهد عندهم إلا لأنها "معارف" و"علوم" عقلية أيضا.

---

1) القاضي عبد الجبار، "المغني"، ص. 396/1.
2) نفسه، ص. 396/1.

2 – طريقة تستشهد في محاولتها إحكام المتشابه وتقريب المستغرب:

2-1- إما بشهادة اللغة، وذلك عند طريق حمل اللفظ، موضع التشابه والغرابة، على معنى حقيقي آخر غير ظاهر ولكنه لا غرابة فيه[1].

2-2- وإما بشهادة المجاز، وذلك عن طريق حمل القول المتشابه والغريب على أنه **يمثل ويخيل لمعنى معقول غير متشابه ولا غريب**، أو عن طريق **تبديله** إلى قول جديد يكون قد تم بسطه وإغناؤه. من هنا كانت المعتزلة في استشهادها بالمجاز **أهل تمثيل وأهل تبديل** أيضا.

إن تعامل المعتزلة مع "المدارك الشرعية" يكون دائما في أفق ردها إلى المدارك العقلية، وبالتالي فهو عمل يوحد بين الشرع والعقل. **إن التوحيد الاعتزالي لا يعود فقط إلى الإقرار بوحدانية الذات الالاهية، ولكن أيضا، وبالأساس، إلى ادعاء توحد المدارك الشرعية والعقلية وإلى تقرير هذا الادعاء.** فالمعتزلة كانت "أهل توحيد" من هذه الزاوية؛ ويتم تقرير التوحيد عندهم بطريقة يكون المبدأ، والشاهد فيها، هو "المعقول"، والمطلوب والغائب حكمه هو "المشروع"، طريق نعلم فيه حكم الغائب (دلالة النص المشروع) برده إلى حكم الشاهد (دلالة المعقول). أصل الأصول إذن هو ما شهد له العقل. ولا مخافة من أن يعارض هذا الذي يشهد له العقل ويقاوم بمشروع يستمد من الشرع، وذلك أن "المشروع" قابل لأن يصير ويرجع به الى "المعقول" كما رأينا، كما أنه غير نافع إلا لقلة القليل من الناس. فالقرآن، وهو أصل الشرع، لا ينتفع به حسب الزمخشري، "إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله [القرآن الكريم]، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله [القرآن الكريم] بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ، جامعا بين أمرين، تحقيق [التدليل للمعتقد الحق والاحتجاج له] وحفظ [الرد

---

1) وهذا أمر سهل عليهم لما تشتهر به ألفاظ اللغة العربية من اتساع، فلفظة "الوجه" مثلا دائرة لغة بين معاني عشرة، فيسهل بذلك الانتقاء منها لما يصلح في إحكام المتشابه، وتقريب المستغرب. إن "الوجه"، في اللغة العربية يدل على "الوجه المركب في العينين من كل حيوان"، و"أول الشيء وصدره"، و"القصد بالفعل"، و"الاحتيال في الأمر"، و"الذهاب"، و"الجهة"، و"الناحية"، و"القدر والمنزلة"، و"الرئيس المنظور إليه"، و"النفس والذات". الشريف المرتضى، الأمالي، 240/2.

على الاعتراضات الواردة على المعتقد الحق]، كثير المطالعات طويل المراجعات، قد رجع زمنا ورجع إليه، ورد ورد عليه، فارسا في علم الاعراب، مقدما في حملة الكتاب، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها، يقظان النفس، درا كاللمحة وإن لطف شأنها، منتبها على الرمزة [موضع الرمز] وإن خفي مكانها، لا كزا جاسيا ولا غليظا جافيا، متصرفا ذا دراية بأساليب النظم والنثر، مرتاضا غير ريض بتلقيح بنات الفكر، وقد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف، وكيف ينظم ويرصف طالما دفع إلى مضايقه ووقع في مداحضه ومزالقه"[1].

الخصائص المنهجية العامة للفكر الاعتزالي

يمكن أن نرد الخصائص المنهجية العامة التي يتميز بها الفكر الاعتزالي إلى أربعة خصائص، تشكل مجتمعة ما يمكن أن نسميه "الاعتزال منهجا". وهذه الخصائص هي أنه :

1 - **نزعة نظرية فردانية ذات طابع سيكولوجي** تؤسس صحة النظر وتعلله بصفة "خفية" وغير "منضبطة"[2] وهي صفة "سكون النفس" و"ثلج الصدر".

2 - **نزعة لا حوارية** تؤمن بامتناع حصول العلم عن طريق التعاون على الفحص بين الناظرين، وهي من حيث لاحواريتها.:

2-1 - **تتعالى على الآخر المخالف** لأنه لابد أن يكون مخطئا بالضرورة.

2-2 - **تقلل من شأن المناظرة** وعمدتها في ذلك إيمانها.:

2-2-1 - بأن الفرد غير ملزم برد الاعتراض الوارد عليه ولا ببيان الوجه الذي لأجله وقع مخالفه في الخطأ.

2-2-2 - بأن عجز الإنسان سواء في تحقيق مدعاه أو في حفظه لادلالة له في صحة المدعى أو بطلانه.

---

1) الزمخشري، "الكشاف"، 1/12-15، عن الذهبي، 1/433-434.

2) معلوم أن الخفاء وعدم الانضباط من قوادح العلة عند الأصوليين ، وبالتالي كان تعليل صحة النظر من هذه الناحية تعليلا فاسدا لفساد علته.

3 - **نزعة متعالية على الخطاب الالهي**، ترد دلالاته إلى "معارف" الفرد "النظرية"، متذرعة بآليات في الرد، لغوية وبلاغية، تسخر لغة الخطاب الالهي ومجازاته وطرائقه في القول العربية.

4 - **نزعة لا عملية** تقلل من شأن أعمال "الجوارح" حين تلحقها بمجال الظن وغلبته وتبعدها عن مجال العلم أو المعتقد الثابت الراسخ والساكن وهو المجال الذي تقصده بالتكليف كل الديانات وتنبه عليه.

وغني عن البيان أن كل خاصية من هذه الخصائص الأربعة كافية في تلقي التوجه الاعتزالي ومعارضته :

فالطابع السيكولوجي للنظر الفرداني يمكن أن يتلقى ويعارض بطابع منطقي للنظر الفرداني يؤسس له ويعلل صحته. وقد تكفل **فلاسفة الإسلام** أولا باستخدام هذا الطابع واستمداده من الحكمة اليونانية. كما تكفل **الأصوليون المسلمون** للتأسيس للحوار والمناظرة كطريق يمكن أن يعد الأصل في النظر والبحث.

أما إعلاء "معارف" الفرد على "مداليل" الخطاب الإلهي والنبوي، والاستظهار بالأولى على الثانية، فأمر لم يسكت عنه علماء الإسلام من أهل السنة، خصوصا **الأشاعرة والحنابلة**، متذرعين هم أيضا باللغة والبلاغة ولكن بعد ضبط قواعدها وتحرير أصولها.

وأخيرا بدل تقديم "أعمال القلوب" على "أعمال الجوارح" وادعاء وجوب "العمل على النظر"، يمكن تقديم "أعمال الجوارح" على "أعمال القلوب" وإدعاء وجوب "النظر على العمل"، فيكون "علم أصول الدين" صابا في "التدين" و"التعبد"، ويكون النظر تابعا بذلك للعمل؛ وهذا الإبدال في التقدم هو الذي نجده عند المحققين من **متصوفة الإسلام**.

من هذه المعارضات المختلفة، يمكن أن نستنتج، نظريا، أن التوجه الاعتزالي في الفكر الإسلامي العربي يمكن أن يعد الباعث الحقيقي لظهور من خاصم الكلام، ومن تكلم، ومن تكلم على من تكلم : فموقف خصوم الكلام في الفكر الإسلامي العربي موقف من قدم أعمال الجوارح على أعمال القلوب، كما سنرى في الفصل الذي نخصصه لذلك، وهو الفصل الثاني. وموقف فلاسفة الإسلام من الكلام موقف يوافق الاعتزال ويخالفه، يوافقه من جهة الاعتداد بالمدارك العقلية التي ستظهر عند الفلاسفة بمظهر

على الاعتراضات الواردة على المعتقد الحق]، كثير المطالعات طويل المراجعات، قد رجع زمنا ورجع إليه، ورد ورد عليه، فارسا في علم الاعراب، مقدما في حملة الكتاب، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها، يقظان النفس، درا كاللمحة وإن لطف شأنها، منتبها على الرمزة [موضع الرمز] وإن خفي مكانها، لا كزا جاسيا ولا غليظا جافيا، متصرفا ذا دراية بأساليب النظم والنثر، مرتاضا غير ريض بتلقيح بنات الفكر، وقد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف، وكيف ينظم ويرصف طالما دفع إلى مضايقه ووقع في مداحضه ومزالقه"[1].

الخصائص المنهجية العامة للفكر الاعتزالي

يمكن أن نرد الخصائص المنهجية العامة التي يتميز بها الفكر الاعتزالي إلى أربعة خصائص، تشكل مجتمعة ما يمكن أن نسميه "الاعتزال منهجا". وهذه الخصائص هي أنه :

1 - **نزعة نظرية فردانية ذات طابع سيكولوجي** تؤسس صحة النظر وتعلله بصفة "خفية" وغير "منضبطة"[2] وهي صفة "سكون النفس" و"ثلج الصدر".

2 - **نزعة لا حوارية** تؤمن بامتناع حصول العلم عن طريق التعاون على الفحص بين الناظرين، وهي من حيث لاحواريتها.:

2-1 - **تتعالى على الآخر المخالف** لأنه لابد أن يكون مخطئا بالضرورة.

2-2 - **تقلل من شأن المناظرة** وعمدها في ذلك إيمانها.:

2-2-1 - بأن الفرد غير ملزم برد الاعتراض الوارد عليه ولا ببيان الوجه الذي لأجله وقع مخالفه في الخطأ.

2-2-2 - بأن عجز الإنسان سواء في تحقيق مدعاه أو في حفظه لادلالة له في صحة المدعى أو بطلانه.

---

1) الزمخشري، "الكشاف"، 1/12-15، عن الذهبي، 1/433-434.

2) معلوم أن الخفاء وعدم الانضباط من قوادح العلة عند الأصوليين ، وبالتالي كان تعليل صحة النظر من هذه الناحية تعليلا فاسدا لفساد علته.

3 - **نزعة متعالية على الخطاب الالهي**، ترد دلالاته إلى "معارف" الفرد "النظرية"، متذرعة بآليات في الرد، لغوية وبلاغية، تسخر لغة الخطاب الالهي ومجازاته وطرائقه في القول العربية.

4 - **نزعة لا عملية** تقلل من شأن أعمال "الجوارح" حين تلحقها بمجال الظن وغلبته وتبعدها عن مجال العلم أو المعتقد الثابت الراسخ والساكن وهو المجال الذي تقصده بالتكليف كل الديانات وتنبه عليه.

وغني عن البيان أن كل خاصية من هذه الخصائص الأربعة كافية في تلقي التوجه الاعتزالي ومعارضته :

فالطابع السيكولوجي للنظر الفرداني يمكن أن يتلقى ويعارض بطابع منطقي للنظر الفرداني يؤسس له ويعلل صحته. وقد تكفل **فلاسفة الإسلام** أولا باستخدام هذا الطابع واستمداده من الحكمة اليونانية. كما تكفل **الأصوليون المسلمون** للتأسيس للحوار والمناظرة كطريق يمكن أن يعد الأصل في النظر والبحث.

أما إعلاء "معارف" الفرد على "مداليل" الخطاب الإلهي والنبوي، والاستظهار بالأولى على الثانية، فأمر لم يسكت عنه علماء الإسلام من أهل السنة، خصوصا **الأشاعرة والحنابلة**، متذرعين هم أيضا باللغة والبلاغة ولكن بعد ضبط قواعدها وتحرير أصولها.

وأخيرا بدل تقديم "أعمال القلوب" على "أعمال الجوارح" وادعاء وجوب "العمل على النظر"، يمكن تقديم "أعمال الجوارح" على "أعمال القلوب" وإدعاء وجوب "النظر على العمل"، فيكون "علم أصول الدين" صابا في "التدين" و"التعبد"، ويكون النظر تابعا بذلك للعمل؛ وهذا الإبدال في التقدم هو الذي نجده عند المحققين من **متصوفة الإسلام**.

من هذه المعارضات المختلفة، يمكن أن نستنتج، نظريا، أن التوجه الاعتزالي في الفكر الإسلامي العربي يمكن أن يعد الباعث الحقيقي لظهور من خاصم الكلام، ومن تكلم، ومن تكلم على من تكلم : فموقف خصوم الكلام في الفكر الإسلامي العربي موقف من قدم أعمال الجوارح على أعمال القلوب، كما سنرى في الفصل الذي نخصصه لذلك، وهو الفصل الثاني. وموقف فلاسفة الإسلام من الكلام موقف يوافق الاعتزال ويخالفه، يوافقه من جهة الاعتداد بالمدارك العقلية التي ستظهر عند الفلاسفة بمظهر

"الحكمة اليونانية"، ومن جهة رد المدارك الشرعية إلى المعاني الفلسفية عن طريق افتراض تمثيلية الخطاب الإلهي وتشبيهيته، ويخالفه من جهة عدم التعويل على طمأنينة النفس وسكونها لإثبات صحة المعتقدات وعلميتها، فالمعلوم ليس هو المعتقد الذي تسكن إليه النفس ولكن المعتقد المبني بناءا مخصوصا والمرتب ترتيبا معينا. أما موقف متكلمة الإسلام، خصوصا الأشاعرة والحنابلة، فموقف كان العامل الحاسم في تبلوره وتشخيصه معارضة التوجه الاعتزالي وما ارتبط به من تشيع وتفلسف، كما سنرى في الفصل الثالث.

رأينا قبل التطرق إلى هذه المواقف الثلاثة المرتبطة بالاعتزال بهذه الطريقة أو بتلك، الوقوف عند باعث حقيقي آخر مكمل للتوجه الاعتزالي ومتكامل معه، ألا وهو التوجه الشيعي الرافضي في الفكر الإسلامي العربي عامة والإسماعيلي والاثناعشري خاصة.

القسم الثاني

كـــلام التشيع

قبل محاولة بيان وجوه الاستفزاز العقدي التي تمثلها الإمامية الإسماعلية والإمامية الاثناعشرية في الفكر الإسلامي العربي، والتي انتهض متكلمو الإسلام وأصوليوه لتزييفها وبيان تهافتها إن بشكل مباشر أو متوسط بالاجتهاد لوضع ضوابط للتفكير وللتأويل تمنع من الوقوع في دعاوي الامامية ومزاعمها المغرضة في حق الخطاب الإلهي والمخطابين به، وفي حق دلالته ومعانيه التي أرادها الله من إنزاله،قبل إبراز هذه الوجوه الاستفزازية العقدية الشيعية الإمامية، نرى أنه يستحسن في البداية أن نشير إلى أن مدار فكرهم إنما هو حول **الإمامة والولاية**، وكل الأمور الدينية التي تطرقوا إليها إنما كانت أمورا تستخدم لغرض تقرير موقفهم من الإمامة والولاية. إن فكرهم الديني من هذه الناحية، **كان أول محاولة لتسيس الدين في الفكر الإسلامي العربي.**

إن النبي صلى الله عليه وسلم عين إماما يخلفه هو علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وبعده انتقلت الإمامة إلى ولديه من فاطمة رضي الله عنها، إلى الحسن أولا ثم إلى الحسين ثانيا فأبناء الحسين وحفدته، فالإمامة منحصرة في **الفرع الحسيني** من آل البيت، ومتفرعة عن إمامة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه التي نص عليها الرسول صلى الله عليه وسلم إما بالوصف كما ترى الشيعة الزيدية، وإما بالاسم كما ترى الشيعة الرافضة. وكان لابد من التنصيص لأن "الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويعين القائم بها بتعيينهم، بل هي **ركن الدين وقاعدة الإسلام**، ولا يجوز للنبي إغفاله ولا

تفويضه إلى الأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر، وأن عليا رضي الله عنه هو الذي عينه رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1].

ليس علي بن أبي طالب الإمام الشرعي بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنما هو أيضا في نظر الشيعة عموما، السلطة العلمية الأولى في الإسلام، فهم يروون عنه أنه قال:

"لا دخل عيني غمض ولا رأسي نوم أيام حياتي مع رسول الله يوما من الأيام حتى علمت في ذلك اليوم ما نزل به جبرائيل من حلال وحرام، أو سنة أو كتاب، فاسألوني! فإنكم لن تجدوا أعلم ما بين اللوحين مني، وما في القرآن آية إلا وقد علمت متى نزلت وفيما نزلت".[2]

بل هو سلطة علمية للديانات السماوية الثلاثة. فالشيعة تروي عنه أنه قال، بعد أن رأى اختلاف الناس بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم: "أما لو ثنيت لي وسادة وجلست للناس لحكمت بين أهل القرآن بالقرآن، وبين أهل التوراة بالتوراة وبين أهل الإنجيل بالإنجيل، ولما اختلف اثنان في حكم من أحكام الدين".[3]

وانتقال الإمامة من علي إلى الأئمة بعده كان انتقالا لهذا القدر العلمي وتوريثا له أيضا. فالإمام، في عصره، يمثل السلطة العلمية الأولى التي ينبغي أن ترد إليها الأمور التي يقع فيها الاختلاف كما سنرى، لأن له من العلم ما ورثه وما أودع في نفسه.

يتجلى القدر العلمي الذي توليه الشيعة الإمامية لعلي بن أبي طالب في مدى حضوره في المستندات الأساسية التي تمثل أصول الفكر الامامي، وهي خمسة :

1 - **"جمع القرآن وتأويله"** وهو ما يوازي عند المسلمين من غير الإمامية "القرآن الكريم". إن "جمع القرآن وتأويله" "كتاب جمع فيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه القرآن على ترتيب النـــزول".[4]

---

1) ابن خلدون، "المقدمة"، ص. 218.

2) القاضي النعمان، "أصول الاختلاف"، ص. 32.

3) نفسه، ص. 31.

4) محمد الأمين الحسيني، "أعيان الشيعة"، 174/1 عن الذهبي 17/1. ويرتبط هذا الجمع بظروف تاريخية خاصة تمثلت في الامتناع عن مبايعة علي لأبي بكر . وقد برر علي تأخره عن المبايعة بقوله "حلفت ألا أخرج [من داري] ولا أضع ثوبي على عاتقي حتى أجمع القرآن"، انظر محمد عابد الجابري، "نقد العقل السياسي"، ص. 138.

2 - **"الجامعة"** وهو ما يوازي "الصحاح" عند المسلمين من غير الإمامية، فهو "كتاب من إملاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وخط علي كرم الله وجهه، مكتوب على الجلد المسمى بالرق في عرض الجلد، جمعت الجلود بعضها ببعض حتى بلغ طولها سبعين ذراعا".

3 - **"مصحف فاطمة"** ويتضمن كما تزعم الشيعة، مخاطبة جبريل لفاطمة، وذلك "أن فاطمة مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسة وسبعين يوما وقد كان دخلها حزن شديد على أبيها وكان جبريل يأتيها ويحسن عزاءها على أبيها ويطيب نفسها ويخبرها على أبيها ومكانه ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها، وكان علي يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة"[1].

4 - **"ورقات علي"** وهو "كتاب أملى فيه (علي) أمير المؤمنين ستين نوعا من أنواع علوم القرآن، وذكر لكل نوع مثالا يخصه".[2]

5 - **"الجفر"** وهو كتاب ترويه الإمامية عن "جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم، ولبعض الأشخاص منهم على الخصوص...وكان مكتوبا عند جعفر في جلد ثور صغير، فرواه عنه هارون العجلي وسماه "الجفر"، باسم الجلد الذي كتب فيه، لأن "الجفر" في اللغة هو "الصغير"، وصار هذا الاسم علما على هذا الكتاب عندهم، وكان فيه تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني مروية عن جعفر الصادق".[3]

واضح من هذه الأصول العائدة إلى علي بن أبي طالب (الأصول الأربعة الأولى) وإلى جعفر الصادق (الجفر) أنها في جوهرها، **بدائل** للأصول المتواترة عند جماعة المسلمين، بدائل أريد لها أن تكون المستند في علم المسلمين وعملهم؛ ولا شك في أن اجتهاد علماء الإسلام في علوم القرآن وعلوم الحديث ضبطا وتقنينا، جمعا ورواية، لم يكن إلا رد فعل على هذه المحاولة التوحيدية الشيعية الإمامية على مستنداها الخمس. إن استحضار الفكر الشيعي

1) محمد الأمين الحسيني، "أعيان الشيعة"، عن الذهبي، 17/1.
2) نفسه، 17/1.
3) ابن خلدون، "المقدمة"، ص. 373.

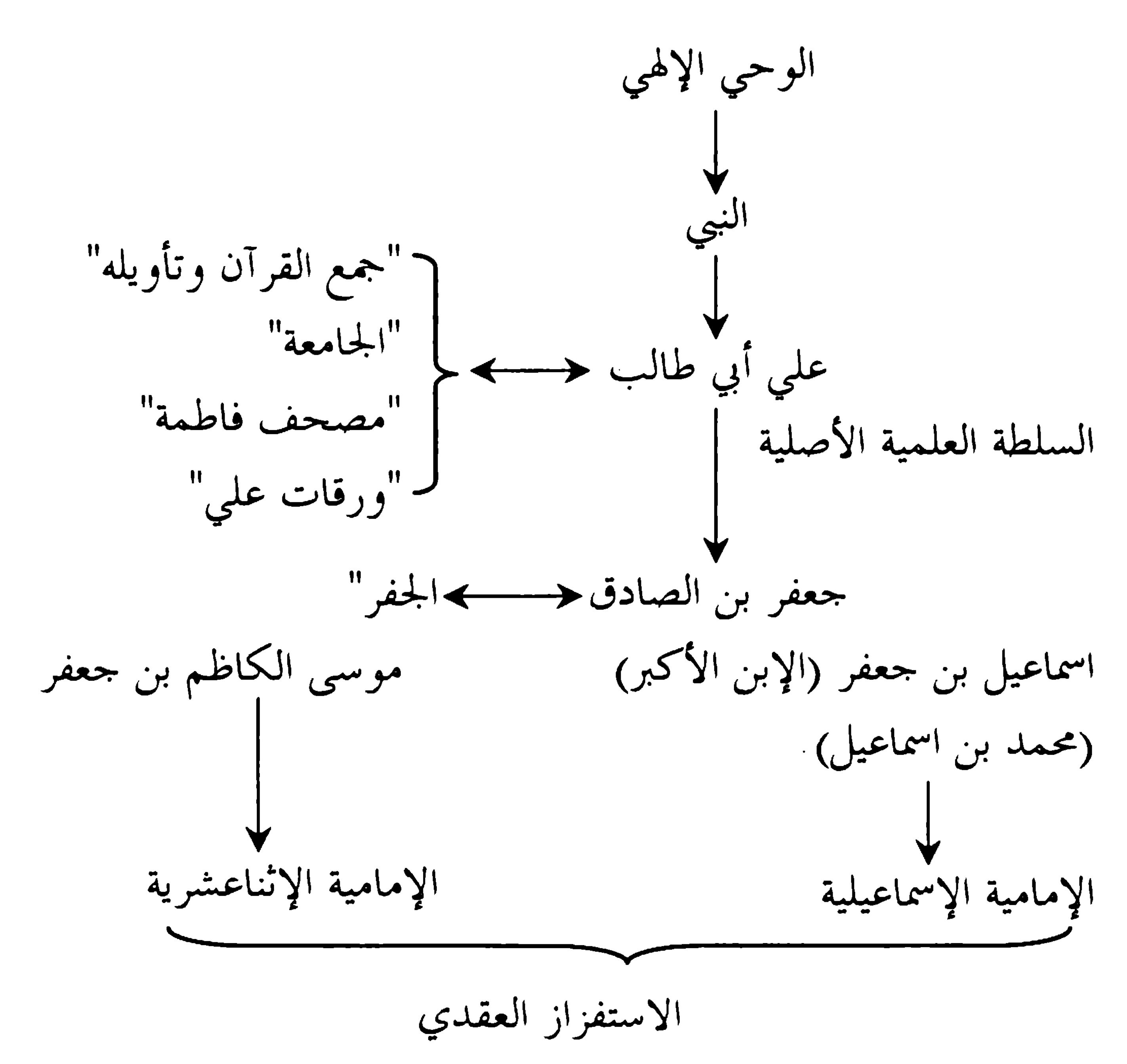
الإمامي عامل مفيد في تبين الأغراض التي لأجلها ظهرت بعض العلوم الإسلامية العربية، ومن بينها علم الكلام أو علم أصول الدين، الأصول المخالفة لأصول الدين الشيعية الإمامية.

إن التوجه الشيعي الإمامي، مثل التوجه الاعتزالي، لم يكن توجها كلاميا إسلاميا عربيا متميزا بقدر ما كان استفزازا عقديا سيكون الباعث على نشأة الكلام الإسلامي العربي الذي سيحاول إبعاد مسالة الإمامة من مجال أصول الدين من جهة، وسيحاول رد الاعتبار للأصول المجمع عليها ولمشروعية الانتفاع بها علما وعملا، والتداول فيها سؤالا وجوابا من جهة ثانية.

وحديثنا عن التشيع الامامي، في معرض الاهتمام بالمنهج في الكلام الإسلامي العربي، يندرج في إطار بيان الطابع الاستفزازي لهذا التشيع وما ترتب عنه من ضرورة التشريع، للكلام في الدين لأفراد الأمة الإسلامية، خصوصا من تأهل منهم لذلك، والتشريع للتكالم في الدين بين المتكلمين خصوصا، من أجل الوقوف على الصواب والظفربه.

إن الامامية، شيعة علي، رفضت زيدا بن علي بن الحسين وخرجت عليه بعد أن أبى لعن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فكانت بذلك رافضة توجب التبرؤ من أبي بكر وعمر لأنهما اغتصبا الإمامة من علي الذي نص النبي صلى الله عليه وسلم على إمامته نصا ظاهرا وبالاسم، وقد انتقلت الإمامة من على إلى ابنه الحسن بالوصية، ومن الحسن إلى أخيه الحسين بعد أن تنازل عنها الحسن، ومن الحسين إلى ابنه علي زين العابدين فمحمد الباقر بن علي فجعفر الصادق بن محمد الباقر. ومن جعفر الصادق تختلف الإمامية في سوق الإمامة ، فهناك من ساقها إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومنه إلى ابنه محمد المكتوم أول الأئمة المستورين الذين سيظهر منهم عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية، وهذا السوق هو الذي تختص به الإمامية الإسماعلية، نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق. وهناك من ساق الإمامة إلى موسى الكاظم بن جعفر الصادق، ومنه إلى علي الرضا بن موسى الكاظم، فابنه محمد الجواد فعلي الهادي بن محمد الجواد فالحسن العسكري بن علي فأخيرا محمد المهدي المنتظر بن الحسن العسكري، الإمام الثاني عشر الذي اختفى في سرداب بدار أبيه والذي سيخرج في آخر الزمان...وهذا السوق هو الذي تختص به الإمامية الاثناعشرية تنبيها إلى حصر عدد الأئمة في الرقم 12 من علي إلى محمد المهدي المنتظر.

الرافضة إذن إسماعليون وإثناعشريون، تجتمع على أئمة ستة. وباجتماعها على هؤلاء الستة تجتمع على المستندات والأصول الخمسة التي ذكرناها سابقا، وتختلف فيما بعد الإمام السادس، وفي طبيعة استفزازها العقدي لجماعة المسلمين. وتوضح الخطاطة التالية الإطار العام لمستنداتها ولدعاويها الأساس.



- بالنهي عن الاستدلال بالكتاب
- بالنهي عن النظر والاستدلال قياسا
- بإيجاب الرجوع إلى الأئمة

- بالطعن في القرآن الكريم الذي بين أيدي المسلمين
- بالإغراض في التأويلات البعيدة للآيات الشريفة وردها إلى معاني باطنة يعلمها الأئمة
- بإيجاب النقل عن الأئمة
- بجواز النظر ولكن لتزكية أقوال الأئمة

لنحاول الآن أن نبسط القول شيئا ما في دعاوى ومزاعم الإمامية بفرعيها الإسماعيلي والاثناعشري مقتصرين منها على ما هو واضح التعلق بكيفية التعامل مع الأصل الأول من أصول الفكر الإسلامي وهو كتاب الله عز وجل، وما يكمن في هذه الدعاوى من بواعث تقتضي التكلم عليهم.

"ليس لنا ولا لغيرنا أن يحل شيئا ولا يحرمه ولا يحكم فيه إلا بما جاء في نص الكتاب وسنة الرسول **وما جاء عن الأئمة، فما** علمناه من ذلك قلنا به، وما جهلناه **سألنا عنه من أمر الله سؤاله والرد إليه،** ولم نقل في ذلك برأي ولا اجتهاد ولا استحسان ولا قياس ولا استدلال ولا نظر ولا غير ذلك مما هو من قبل أنفسنا، إذ كان الله لم يحكمنا في دينه ولا أباح لنا أن نحكم بغير كتابه ولا سنة رسوله ولا جوز لنا أن نحلل ونحرم ما لا علم لنا به بتحليله وتحريمه".[1]

رفض النظر

يتأسس رفض النظر عند الإسماعليين الفاطميين على إيمانهم البالغ بالدور العلمي والبياني الذي أناطه الله سبحانه وتعالى بالنبي صلعم وبأولي الأمر بعده. وأولو الأمر عند الشيعة الإمامية الإسماعلية هم أئمتهم، بدءا من علي كرم الله وجهه إلى إسماعيل بن جعفر الصادق وولده الذين أتو بعده ... فالقرآن وإن كان تاما وشاملا لكل ما به تتم عبادة الله "من معرفة حرامه وحلاله وقضايا دينه وأحكامه"[2]، وبالتالي كان بيانا ودلالة وإرشادا وبرهانا على كل الأحكام الشرعية والعقدية، إلا أنه يحتاج، خصوصا إن استشكل شيء منه، إلى مبين أو دليل أو مرشد أو مبرهن، والذي يقوم بهذا الدور هو

- إما النبي صلعم وذلك بالنسبة لمن عاصره من المستشكلين
- وإما الأئمة، باعتبارهم "أولي الأمر"، وذلك بالنسبة لمن يعاصرهم من المستشكلين.

لكي يتم بيان القرآن إذن لابد من بيان النبي من جهة وبيان الأئمة من جهة أخرى. وهذان البيانان الأخيران ليسا من الأمور المضافة والمتممة لبيان القرآن لأنهما "في حكم الكتاب إذ كان الكتاب أوجب ذلك ونطق به ودل عليه"[3] حين أمر بالرد إلى أولي الأمر. فالإمام من هذه الناحية يصبح "الهادي" و"المبين" و"الدال" و"المرشد"

1) القاضي النعمان، "أصول الاختلاف"، ص. 227.
2) نفسه، ص. 39-40.
1) القاضي النعمان، "أصول الاختلاف"، ص. 40-41.

و"المبرهن" و"النذير" لأهل الإيمان. إن الأئمة هم "رؤوس أهل الإيمان .... وكل آية في القرآن يذكر فيها "المؤمنون" فعلى رأسها الإمام لأنه أول المؤمنين إيمانا" [1]. ولا يخلو عصر من العصور عن إمام ينبغي الرد إليه : يروى عن الإمام جعفر الصادق أنه قال : "نحن الهداة، في كل عصر منا إمام يهدي الناس إلى ما جاء به رسول الله مما جهلوه، وأول الهداة علي"[2]، وقال أيضا " نحن أهل الذكر وإيانا أمرتم أن تسألوا عما لا تعلمون"[3].

إن الأمور التي يختلف فيها أهل الإيمان إذن ينبغي أن ترد إلى الأئمة ليبينوها لهم، وذلك تبعا للعصر ولإمامه، وبالتالي ليؤخذ عنهم ذلك لأن الله "قرن .... طاعتهم بطاعته، ووصل الرد إليهم بالرد إليه في كتابه فيما بينوه في كتاب الله وسنة رسوله، وإن لم يبينوه أخذ عنهم ولم يتهموا فيه وهم أمناء عليه"[4]. بل إن الرجوع إلى الإمام والأخذ عنه، لا يكون فقط في الأمور التي يقع فيها الاختلاف بين المسلمين وإنما يكون في التكليف الشرعي والعقدي بشكل عام. فالمسلم المكلف ملزم بالرجوع إلى القرآن الكريم، ولكن الرجوع إلى القرآن الكريم يقتضي **التوسط بالإمام** ليقع الانتفاع بهذا الرجوع. إن القرآن ليس دليلا بعينه، "الدليل بعينه هو الرسول في عصره، ومن بلغ مقامه للأمة من بعده هو الهادي المبين الدال المرشد النذير".[5] إن "القرآن بعينه دلالة ونذارة وهدى وبرهان وبيان ولكنه لا يقوم بنفسه حتى يدل به الدليل وينذر به النذير ويهدي به الهادي ويبرهن به المبرهن ويبينه المبين".[6] المطلوب إذن ليس اتباع الدلالة وإنما اتباع الدليل: "إن من عمي عن طريق، لم يدر قصده ولا عرف وجهه ولا أين يأم منه إلى مقصده الذي يريده إن يسعفه ويستدل به لنفسه، فيقصد حيث يقصد به هواه واختياره وظنه وشكه أن يتبينه على وجهه، ويصير إلى المهالك والمهاوي والمعاطب بسوء رأيه،و إن قصد إلى دليل ذي معرفة بالطريق الذي يقصده، ويأتم به، ويستدل بهديه، نجا مما يخافه، فقربت عليه خطوته

---

2) نفسه، ص. 95.
2) نفسه، ص. 76.
3) نفسه، ص. 77.
4) نفسه، ص. 163.
5) نفسه، ص. 194.
6) نفسه، ص. 196.

وصار إلى حيث يحسبه في أمن، وأسلمه في نفسه وماله".[1] إن الدليل هو **العالم والعارف** بطريق الدلالة **القائم بها** مثله مثل الرسول الحامل للرسالة المؤديها والقائم بها، فكما أن الرسالة ما أتى بها الرسول عن الله والرسول حاملها ومؤديها والقائم بها" فكذلك الدلالة فهي "الهداية والمعرفة بالطريق والعلم بها والدليل هو العالم بذلك القائم به"[2].

إن معرفة الإمام - الدليل بطريق الدلالة ليست معرفة يستنبطها الإمام - الدليل، ولكنها معرفة متواترة متصلة بالرسول صلعم، وبالتالي فإن الأخذ عن الإمام الدليل أخذ من الرسول صلعم في نهاية المطاف : "نحن لم نقلد أئمتنا في شيء جهلوه ثم استنبطوه ... فإنما نسألهم عما لا نعلمه، كما أمر الله جل ذكره بسؤالهم عنه، وأطعناهم كما افترض عز وجل طاعتهم، وأجابونا بما آثروه ورووه وأودعوه من علم الكتاب والسنة، الذين جمع الله فيهم كل ما تحتاج إليه الأمة ... فأخذنا عن أئمتنا من نقل موصول وسماع منقول بعضهم عن بعض، وكانت روايته [علم الكتاب والسنة] عن الرسول ليس من باب التقليد الذي أنكرناه ولا الرأي الذي رفضناه ولا القياس الذي [نفيناه] ... ولا الاستحسان الذي استشنعناه ولا الاجتهاد الذي كرهناه ولا الاستدلال الذي دفعناه"[3].

يمكن أن نستخلص مما سبق أن التوجه الإسماعيلي يسلم بأن بيان غير الإمام بيان مردود، لأنه لن يكون بيانا ولكن "هوى" و"ظنا". وعلى أساس هذه المسلمة يرفض ويرد تجاهل الإمام الدليل وتجاوزه إلى بديل له كتابا كان أم عقلا. فالكتاب لكي يستدل به لابد من الدليل وهو الإمام. أما العقل، فما رجع إليه إلا بعد وفاة الرسول صلعم وبعد اختلاف المسلمين الذي ترتب على غصب حق علي بن أبي طالب في الولاية والإمامة بعد رسول الله، فلو كان المسلمون اتبعو عليا "وأخذوا عنه لما اختلف اثنان في دين الله تعالى"[4] ولما احتاجوا إلى عقولهم في معرفة أمور دينهم. وقد كان الإعراض عن علي أمرا دبره ولاة الأمور بعد الرسول صلعم وذلك "أن من ولي أمر الناس من بني أمية وبني العباس [كانوا] لا علم لهم بحلال الله وحرامه، ولا لهم بغية في إقامة ذلك، وإنما كان ابتغاؤهم وهمتهم طلب

---

1) القاضي النعمان، "أصول الاختلاف"، ص. 201-202.
2) نفسه، ص. 227.
3) نفسه، ص. 197.
4) القاضي النعمان، "أصول الاختلاف"، ص. 72.

حطام الدنيا، فلما ظفروا أقبلوا عليه وأعرضوا عن غيره **وسلموا أمر الدين للمتفقهين من العوام** ... واستمالوهم بسببه إلى بغيتهم ... وخلوا [=المتفقهة] بأنفسهم وتنافسوا في رئاستهم وكثروا وتشعبت بهم الأهواء وخالفت بينهم الآراء لما أعرض عنهم الأمراء خلافا لأهل الشريعة والقائمين بها ... وكان أول من ظهر بذلك وقام به خطيبا من بني أمية ... معاوية ... ثم صار الأمر إلى بني العباس فسلكوا في الإعراض عن المختلفين في الدين ... وإقبالهم على الدنيا بأجمعهم سبيل ما سلك بنو أمية من قبلهم"[1].

رفض الاستدلال بالكتاب

إن الرجوع إلى القرآن بدون توسط الدليل الإمام "استدلال من ذات أنفس العباد، ويقوم لهم بلا دليل ممن نصبه الله لهدايتهم"[2]. وبتعدد الأنفس يكثر الاختلاف والتضاد والتناقض بين المستدلين، وتفترق الأمة بذلك وتصبح "كل فرقة وكل نحلة تحتج به [الكتاب الكريم] وتستدل بتأويل تأولته ووجه قد صرفت القول فيه إليه، وكل فريق منهم يزعم أن من خالفهم غلط في الاستدلال وأخطأ في تأويله، ولو اتبعوا الدليل [الإمام] لما ضلوا، ولو ردوه إلى أولي الأمر، كما أمرهم الله، لما اختلفوا"[3]. ويخاطب القاضي النعمان من استدل بالقرآن مباشرة باتهام غصب مقام الإمام، فيقول لهم : "جحدتم الهداة، وأنكرتم الأدلة، وأقمتم أنفسكم فيما استودعوه [من علم الكتاب والسنة] مقامهم، وانتحلتم أسماءهم، وموهتم بذلك على أهل الضعف من أتباعكم ومن اغتر بمقالكم وصدقكم في دعواكم"[4].

رفض الاستدلال بالنظر

إن الاستدلال بالعقل أو النظر أو القياس أمر مرفوض أيضا. ويدلل القاضي النعمان لذلك بأدلة نختار منها ثلاثة :

---

1) نفسه، ص. 32.
2) نفسه، ص. 32-33.
3) نفسه، ص. 198.
4) نفسه، ص. 199.

بمختلف الطرق المجازية، وذلك لإبطال ما توخاه المحرفون والمسقطون من ستر لأحقية علي وذريته في الولاية والإمامة، فهم إن استطاعوا إسقاط وتحريف ما يدل على هذه الأحقية دلالة صريحة فإنهم عاجزون عن إسقاط وتحريف ما يدل عليها دلالة مجازية. **إن الله صرفهم عن مطلوبهم بسلوكه الطريق المجازي في المخاطبة.** "لما كان الله عز وجل قد سبق في علمه الكامل صدور تلك الأفعال الشنبعة من المفسدين في الدين، وإنهم بحيث كلما اطلعوا على تصريح بما يضرهم ويزيد في شأن علي عليه السلام وذريته الطاهرين، حاولوا إسقاط ذلك رأسا أو تغييره محرفين، وكان في مشيئته الكاملة ومن ألطافه الشاملة محافظة أوامر الإمامة والولاية، وممارسة مظاهر فضائل النبي صلعم والأئمة، بحيث تسلم عن تغيير أهل التضييع والتحريف ويبقى [لأهل الدين كلهم] مفادها مع بقاء التكليف، لم يكتف بما كان مصرحا به منها في كتابه الشريف، بل جعل جل بيانها بحسب البطون وعلى نهج التاويل وفي ضمن بيان ما تدل عليه ظواهر التنزيل، وأشار الى جمل من برهانها بطريق التجوز والتعريض والتعبير عنها بالرموز والتورية وسائر ما هو من هذا القبيل، حتى تتم حجته على الخلائق جميعا ولو بعد إسقاط المسقطين ما يدل عليه صريحا بأحسن وجه وأجمل سبيل"[1].

للاحتجاج بالقرآن الذي بين أيدينا إذن ينبغي استحضار بطنه أو بطونه بالإضافة إلى ظهره أو ظاهره. وما الإيمان المطلوب إلا إفرار وتصديق بهذين الوجهين من القرآن، باطنه وظاهره : "فمن أنكر الظاهر كافر وإن أقر بالباطن، ومن أنكر الباطن كافر وان أقر بالظاهر"[2]. وإذا كان ظاهر القرآن، خصوصا في قضايا العقيدة، "يتعلق بالتوحيد والنبوة صريحا وتنزيلا"[3]، فإن باطن القرآن" يتعلق بالولاية والإمامة ... كناية وتأويلا ". وعليه كان الإيمان المطلوب إقرارا بالتوحيد والنبوة من جهة وإقرارا بالولاية والإمامة من جهة أخرى.

دلالة القرآن الحقيقية

---

1) نفسه، 62/2 .
2) نفسه، 63/2.
3) نفسه، 60/2.

إن القرآن الكريم، في زعم الإمامية الاثناعشرية، وإن كان في ظاهره دعوة إلى التوحيد فهو في حقيقته دعوة إلى الولاية. إن القرآن نزل بالأساس في شأن الأئمة، النبي صلعم وعلي وولده، معليا من قدرهم وداعيا إلى موالاتهم، مشينا لأعدائهم وداعيا الى معاداتهم :

"إن من أبين الأشياء وأظهرها وأوضح الأمور وأشهرها أن لكل آية من كلام الله المجيد... وكل فقرة من كتاب الله الحميد ظهرا وبطنا وتفسيرا وتأويلا. بل لكل واحدة منها، كما يظهر من الأخبار المستفيضة، سبعة بطون وسبعون بطنا. وقد دلت أحاديث متكاثرة كادت أن تكون متواترة، على أن بطونها وتأويلها بل كثيرا من ترتيلها وتفسيرها في فضل شأن السادة الأطهار وإظهار جلالة حال القادة الأخيار، أعني النبي المختار وآله الأئمة الأبرار عليهم صلوات الله الملك الغفار. بل الحق المتين والصدق المبين، كما لا يخفى على البصير الخبير بأسرار كلام العليم القدير، المرتوي من عيون علوم أمناء الحكيم الكبير [الأئمة] أن أكثر آيات الفضل والإنعام والمدح والإكرام بل كلها فيهم وفي أوليائهم نزلت وأن جل فقرات التوبيخ والتشنيع والتهديد والتفضيح بل جملتها في مخالفيهم وأعدائهم وردت"[1].

ولا تقف الإمامية الاثنا عشرية عند هذا الحد في رد الدعوة الإسلامية إلى دعوة موالاة الأئمة، وإنما تصل إلى تعليق البيان القرآني بالأئمة وحدهم. فالقرآن إعلام وإرشاد وبيان وأوامر. فهو من حيث الإعلام والإرشاد والأمر موجه بالأساس إلى المسلمين عامة، فهو يعلمهم بالأئمة ويرشدهم إليهم ويأمرهم بفعل طاعتهم وترك مخالفتهم، وهو من حيث البيان موجه فقط إلى الأئمة، **يبين لهم العلوم والأحكام**. يقول الكارزاني : "التحقيق الحقيق ... أن تمام القرآن إنما أنزل للإرشاد إليهم (الأئمة) والإعلام بهم وبيان العلوم والأحكام لهم والأمر بإطاعتهم وترك مخالفتهم، وإن الله عز وجل جعل جملة بطن القرآن في دعوة الإمامة والولاية كما جعل جل ظهره في دعوة التوحيد والنبوة والرسالة"[2].

---

1) الكارزاني، "مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار"، عن الذهبي "التفسير والمفسرون"، 60/2.
2) نفسه، 47/2.

للاستدلال بالقرآن لابد من الرجوع إلى من بين لهم وعلم لهم، وهم النبي والأئمة و"لا خفاء في كون النبي والأئمة صلوات الله عليهم وسائط معرفة العبادات والمأمورات، وإنهم الأصل في قبولها"[1]. وليس من الضروري أن يكون رأي الوسائط في المسألة الواحدة رأيا واحدا، كما أن الوسيط الواحد قد يكون له في المسألة الواحدة جوابان مختلفان؛ ومصدر هذا التعدد في الآراء هو تعدد البطون، فلكل ظاهر من القرآن بطن، ولكل بطن ظاهر وباطن، وهكذا ذواليك إلى أن يصل عدد البطون إلى سبعة وسبعين بطنا: "إن للقرآن بطنا، وللبطن بطنا وظهرا ... وليس شئ أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن... أن الآية ليكون أولها في شئ وآخرها في شئ وهو [الآية] كلام متصل يتصرف على وجوه"[2]. لا يمكن مؤاخذة الوسطاء الأمناء إذن لا بالتخالف ولا بالتناقض مع أنفسهم. وينبغي أن نعلم أن آراءهم معاني باطنة للقرآن الكريم وتأويلات له، وهي معاني لم يستعمل فيها لفظ القرآن على سبيل الحقيقة وإنما على سبيل التجوز : "اعلم أن ما دلت عليه الأخبار [أقوال الأئمة] ... من المعاني الباطنة والتأويلات ليست جملتها مما استعمل فيها اللفظ على سبيل الحقيقة، بل أكثرها ومعظمها على طريق التجوز ونهج الاستعارة وسبيل الكناية، **ومن قبيل المجازات اللغوية والعقلية**، إذ أبواب التجوز في كلام العرب واسعة وموارده في عبارات الفصحاء سائغة، فلا استبعاد ان أراد الله عز وجل بحسب الاستعمال الذي يدل عليه ظاهر اللفظ معنى وبحسب التجوز الذي تدل عليه القرائن ويتجمع مع الظاهر بنوع من التناسب معنى آخر"[3]. إن مدار الخطاب القرآني على التشبيه، تشبيه الأمور المعنوية بالأمور الصورية الحسية وتشبيه الأمور الروحانية بالأمور الجسمية، وذلك أن القرآن مثلا حينما يتحدث عن "نعم الجنة" إنما هو يتحدث عن العالم الإمام و"ما يستفاد منه" و"ما يخرج منه"، وحينما يتحدث عن العذاب والمسخ والهلاك والموت البدني ونحو ذلك" فإنما يتحدث باطنا عن "الهلاك المعنوي" الذي يكون بالضلال والحرمان من العلم ومن الكمالات "وصرف القلوب ومسخها وعميها عن إدراك الحق". وحينما يتحدث القرآن الكريم في "النهي عن القبائح الصورية وتحريم الخبائث الظاهرية كالزنا والسرقة والايذاء ونحوها مما هو علامة رذالة حال فاعله ودليل خباثة طبع مرتكبه كالخمر والميتة والدم ونحوها مما تستقذر منه الطبائع السليمة

1) الكارزاني، "مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار"، عن الذهبي 'التفسير والمفسرون"، 47/2
2) نفسه، 54/2.
3) نفسه، 50/2.

وتنفر منه القرائح المستقيمة "فإن" بطنه في النهي عن القبائح الباطنة التي هي معاداة الأئمة عليهم السلام والزجر عن الخبائث المعنوية التي هي أعاديهم ومنكروا ولايتهم ... وهكذا حال بطون ما ظاهره في الترغيب بالمبرات والأمر بالخيرات بالنسبة للأئمة وولايتهم ومعرفتهم"[1].

من تأويلات الإمامية الإثنا عشرية التي لا يمكنها إلا أن تستفز من لا يوافق في منطلقها الإمامي يمكن أن نذكر على سبيل التمثيل :

أ - التأويلات المتعلقة بالمخاطب بالقرآن، وهو الله عز وجل، فقد يراد بالله إما المجموع" الله والنبي والأئمة" وإما "الأئمة" وحدهم. مثال ذلك "إن إيراد أكثر الأشياء التي نسبها الله عز وجل إلى نفسه على صيغة الجمع وضميره [إنا مثلا] ... فإن السر فيه إدخال النبي صلعم والأئمة فيها، بل إنهم هم المقصودون في كثير منها"[2]، وكذلك "إطلاق لفظ الجلالة والالاه والرب، بحسب بطن القرآن وتأويله، على الإمام في مواضع عديدة، بل هكذا بعض الضمائر الراجعة بحسب التتريل إليه سبحانه، وأن تأويل ما نسبه الله إلى نفسه بإضافته إلى هذه الألفاظ من العبادة والإطاعة والمعرفة والرضى والسخط والمخالفة والفقر والغنى إلى غير ذلك هو ما يتعلق بالإمام كمتابعته وإقامته وإطاعته ورضاه وسخطه وسبه وأذاه ومخالفته وغناه وفقره ونحو ذلك"[3]. لفظ "الله" الوارد في القرآن إذن يؤول عند الإمامية الإثناعشرية إلى "الإمام"، ومعرفة الله وعبادته تؤول إلى معرفة الإمام وإطاعته، ورضا الله وسخطه يؤول إلى رضا الإمام وسخطه...الخ. و"علل هذه التأويلات ... أن الذي جرى من عادة الأعاظم والملوك والأكابر أن ينسبوا ما وقع من خدمهم بأمرهم إلى أنفسهم تجوزا، وكذا قد ينسبون مجازا ما يصيب خدمهم ومقربيهم من الإطاعة والخير والشر إلى أنفسهم إظهارا لجلالة حال أولائك الخدم عندهم وإشعارا بأنهم في لزوم المراعاة والإطاعة ودفع الضر عنهم وجلب النفع إليهم بمترلة مخاديمهم وفي حكمهم، بحيث أن كل ما يصل إليهم فهو كالواصل إلى المخاديم"[4].

---

1) الكارزاني، "مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار"، عن الذهبي "التفسير والمفسرون"، 52/2.
2) نفسه، 54/2.
3) نفسه، 68/2-69 .
4) نفسه، 69/2-70.

ب - التأويلات المتعلقة بالمخاطب بالقرآن الكريم، "إن الله سبحانه قد يريد بخطابه في كتابه، بحسب التأويل والبطن، مخاطبا غير من يفهم من الظاهر كون الخطاب متوجها إليه"[1].

ج - التأويلات المتعلقة بالخطاب القرآني منها :

ج1 "تأويل العموم بالخصوص". وهكذا يكون المراد من لفظة "الكافرون" "الكافر بالولاية" ومن لفظة "المنافقون" "المنافقون في الولاية"، ومن لفظة "المشركون" "من أشرك مع الإمام من ليس بإمام". إن "الله عز وجل كثيرا ما أراد في كتابه، بحسب الباطن، بالألفاظ والخطابات الواردة ظاهرا على سبيل العموم خصوص بعض أفراد ما صدقت عليه، كالأئمة أو شيعتهم أو أعدائهم أو نحو ذلك".[2]

ج2 "تأويل في مراجع الضمائر". "إن الضمير في القرآن قد يكون، بحسب التأويل، راجعا إلى شيء ليس بمذكور صريحا، بل مقصود بحسب الباطن ومعهود تأويلا، كالضمائر التي ورد رجوعها إلى "الولاية" أو إلى "أمير المؤمنين" عليه السلام أو نحو ذلك بلا سبق ذكر ظاهرا" [3].

ج3 "تأويل الخطاب المتعلق بالماضي إلى خطاب يتعلق بالحاضر حسب خصوصيته الظرفية من حيث الإمامة". وذلك "إن الله تعالى كثيرا ما يخاطب بخطاب أو وصف صادق على الماضين من أهل أزمان النبي صلعم والأمم السالفة بحسب الظاهر، ومراده بحسب التأويل والباطن من صدق ذلك الخطاب أو الوصف عليه من هذه الأمة بالنظر إلى حال الإمامة والولاية وإن لم يكن في ذلك الزمان"[4].

إن مختلف هذه التأويلات والمعاني الباطنية، بما فيها، أو على الأصح، بما يمكن أن يكون فيها من اختلاف بين الأئمة أو من تباين وتعارض عند الإمام الواحد، معاني تؤخذ وتسمع وتنقل عن الأئمة باعتبارها من "**أسرارهم**"، والمطلوب هو اتباعهم فيها، فهم المخاطبون بالقرآن كما رأينا. ولكن هذا الاتباع لا يعني عند الإمامية الاثناعشرية المنع من

---

1) الكارزاني، "مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار"، عن الذهبي "التفسير والمفسرون"، 55/2 .
2) نفسه، 66/2.
3) نفسه، 65/2.
4) نفسه، 66/2-67.

الاجتهاد في حق الأتباع. إنهم يجيزون اجتهادا خاصا يكون خادما لتوجههم من جهة ومزكيا له من جهة أخرى.

اجتهاد شيعة الإمامية الاثناعشرية

يحذر المجتهد الذي ينتمي إلى التوجه الاثناعشري من أمرين :

- من الاعتداد بالرأي والعقل في مباشرته القرآن للانتفاع به.

- من التعويل على العلم بالعربية في استنباط معاني القرآن.

ويُلْزَمُ بالاستظهار "بالسماع والنقل عن الأئمة فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيها من الألفاظ المبهمة والمبدلة وما فيها من الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير، وفيما يتعلق بالناسخ والمنسوخ والخاص والعام والرخص والعزائم والمحكم والمتشابه إلى غير ذلك من وجوه الآيات المفتقرة إلى السماع"[1].

إن حذر التابع رأيه وعلمه باللغة واستظهر بما سمع عن الأئمة ونقل عنهم فيمكنه آنذك أن يستفيد من كتاب الله العزيز:

"إن من أخلص الانقياد لله ورسوله ولأهل البيت، وأخذ علمه منهم وتتبع آثارهم واطلع على جملة من أسرارهم بحيث يحصل له المراس في العلم والطمأنينية في المعرفة وانفتحا عينا قلبه وهجم به العلم على حقائق الأمور وباشر روح اليقين وأنس بما استوحش منه الجاهلون، فله أن يستفيد من القرآن غرائبه ويستنبط منه نبذا من عجائبه، وليس ذلك من كرم الله بغريب ولا من جوده بعجيب، وليست السعادة وقفا على قوم دون آخرين، وقد عدوا عليهم السلام [الائمة] جماعة من أصحابهم المتصفين بهذه الصفات من أنفسهم"[2].

---

1) الكارزاني، "مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار"، عن الذهبي "التفسير والمفسرون"، 65/2.
2) نفسه، 59/2.



الفصل الثاني

التكلم السني العملي غير المناظر

"لا يخفى أن إنكار السلف لا ينبغي أن يكون على كلام الأشاعرة والماتريدية، بل على كلام الفلاسفة وأهل الاعتزال وعلى كلام أهل الجدال بالباطل، إذ الكلام الشائع في زمان الأئمة المجتهدين هو كلام أهل الاعتزال والإرجاء وأمثالهما، أما كلام أهل السنة والجماعة فقد حدث بعد انقراضهم بزمن كثير".

طاش كبرى زادة ، "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم"، ج 2، ص 143.



رأينا، لعرض الموقف السلفي من الكلام الإسلامي العربي، المعارض له أو الذام له، أن نستند إلى جملة من "نصوص الأئمة في منع النظر في علم الكلام"، نقلها إلينا جلال الدين السيوطي في كتابه "صون المنطق والكلام من فن المنطق والكلام". وهذه النصوص هي:

1 - " كتاب الشريعة" أبو بكر الآجري (ت 360)

2 - " قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد"
أبو طالب المكي (ت 386)

3 - " الغنية عن الكلام" أبو أحمد الخطابي (ت 388)

4 - " أصول السنة" أبو القاسم اللالكائي (ت 418)

5 - " جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله"
أبو عمر بن عبد البر (ت 463)

6 - "كتاب ذم الكلام" إسماعيل الهروي (ت 481)

سنركز على هذه النصوص الستة من أجل استثمارها لإعادة بناء الموقف المعارض لعلم الكلام والذام له في الثقافة الإسلامية العربية. الموقف الذي نسميه بالموقف السلفي من علم الكلام، لأن أصحاب هذا الموقف نادوا كلهم، في معارضتهم وذمهم لعلم الكلام، بأنهم إنما يتبعون السلف الصالح علما وعملا، قولا وسلوكا.

نتوخى من إعادة بناء الموقف السلفي من علم الكلام، في الثقافة الإسلامية العربية، تحقيق الأمور التالية :

أولا : تحرير تدليلاته في المعارضة والذم التي تتعلق بفعل الجدل من جهة، وبفاعل الجدل من جهة أخرى.

ثانيا : بيان أن المعارض والمذموم في الموقف السلفي ليس هو علم الكلام بإطلاق، ولكنه كلام "مخصوص"، لا يرفض لاعتبارات دينية فقط ولكن أيضا لاعتبارات منطقية وأدبية بيّنها أهل المناظرة من علماء الإسلام.

تحرير تدليلات الموقف السلفي المعارض لعلم الكلام

1 - نظر الموقف السلفي لعلم الكلام

"الكلام"، عند أهل هذا الموقف، عملية مجادلة في الأمـــور الدينية العقدية. ويتم الاعتراض عليها والمنع منها بالاستناد إلى **طبيعتها والقصد منها** (1.1)، **وصفاتها** ((2.1) (3.1) (4.1))، **ومآلاتها** (5.1) **ومجالها** (6.1). ولا شك في أن الوقوف على هذه المستندات وإبرازها من شأنهما مساعدتنا على تبين قيمة هذا الموقف العلمية ومشروعيته الدينية.

ما هي إذن مستندات الموقف السلفي؟ وما هو "الكلام" الذي عارضوه ومنعوا منه وذموه؟

1-1. نظر إلى "الكلام" **كمخاصمة أو منازعة في أمور دينية**، لا يتوخى منها المتخاصمان الوصول إلى الحق والصواب، ولكن إلى تحقيق الغلبة فقط حتى وإن احتال أحد الطرفين على صاحبه وجره إلى الوقوع في الزلل والخطأ ليتحقق له بذلك الغلبة والظفر.

إن الكلام الذي يكون بهذه الصورة، وهي الصورة الواقعية له، ممنوع شرعا، إذ لا ينبغي أن تتوخى زلل صاحبك : عن أبي حنيفة أنه قال لابنه حماد :

"يا بني كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه، وأنتم اليوم تتكلمون، كل واحد يريد أن يزل صاحبه، ومن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه." [1]

1-2. الجدل عملية تفاوض تفترض التكافؤ المعرفي بين المتفاوضين، وهو افتراض بعيد التحقق.

إن اعتبار الجدل وسيلة لبيان الحق، يشترط فيه التكافؤ العلمي بين المتجادلين، لكن هذا الشرط ممتنع واقعيا، فلا بد أن يكون أحدهما أعلم من الآخر: عن وهب بن منبه قال:

"دع المراء والجدال، فإنك بين رجلين، رجل أعلم منك فكيف تماري وتجادل من هو علم منك، ورجل أنت أعلم منه فكيف تماري وتجادل من أنت أعلم منه ولا يعطيك." [2]

1) "مفتاح السعادة"، 135/2.
2) كتاب الشريعة، ص ص .121-122.

3-1 . الجدل عملية تفاوض صناعية لا يحصل منها لا العلم ولا الإيمان

إن ما يثبت بالجدل قد لا يكون ثابتا في حقيقة الأمر. كما أن ما يبطل بالجدل قد لا يكون باطلا في حقيقة الأمر. وعليه فإن الطرق الجدلية في الإثبات وفي الإبطال لا يعتد بها، ومقالات المتكلمين الحاصلة بجدلهم لا ينبغي أن نغتر بها،"فإنها سريعة التهافت، كثيرة التناقض، وما من كلام نسمعه لفرقة منهم إلا ولخصومهم عليه كلام يوازيه أو يقاربه، فكل بكل معارض، وبعض ببعض مقابل، وإنما يكون تقدم الواحد منهم وفلجه على خصمه بقدر حظه من البيان وحذقه في صنعة الجدل والكلام، وأكثر ما يظهر به بعضهم على بعض إنما هو إلزام عن طريق الجدل، على أصول مؤصلة، ومناقضات على مقالات حفظوها عليهم، فهم يطالبونهم بعودها وطردها، فمن تقاعد عن شيء منها سموه، من طريق الجدل، منقطعا، وجعلوه مبطلا، وحكموا بالفلج لخصمه عليه. **والجدل لا يبين به حق، ولا تقوم به حجة، وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كلتاهما باطلة، ويكون الحق في ثالثة غيرهما**، فمناقضة أحدهما صاحبه غير مصحح مذهبه وإن كان مفسدا به قول خصمه، لأنهما مجتمعان معا في الخطأ، مشتركان فيه ... وإنما كان الأمر كذلك لأن واحدا من الفريقين لا يعتمد في مقالته التي ينصرها أصلا صحيحا، وإنما هو أوضاع وآراء تتكافأ وتتقابل، فيكثر المقال ويدوم الاختلاف ويقل الصواب"[1].كما أن الإيمان الذي هو "عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه، ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه"[2]، لا تعلق له بالمجادلة، فضلا عن البحث والنظر. وذلك أن "الفطرة الصحيحة الأصلية"، وهي حال الإنسان الذي لا يكون باطنه "مشحونا بالتعصب ورسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل"ولا يكون مشغوفا بتكلف المماراة والتشكيك ومنتجعا بتحديق المجادلين في العقائد"[3] "معدة لقبول الإيمان دون المجادلة وتحرير حقائق الأدلة"[4]. بل إن التصديق بصفة عامة يحصل قبل استيفاء ما يعد دليلا له. ذلك أن "الدليل المستوفي هو الذي يفيد التصديق بعد تمام الأسئلة وجوابها، بحيث لا يبقى للسؤال مجال، والتصديق يحصل قبل ذلك"[5]. ولو كانت النجاة مقصورة على المؤمن الذي استفاد إيمانه بالدليل

---

1) الغنية عن الكلام، ص. 99.
2) "إلجام العوام عن علم الكلام"، ص. 48.
3) نفسه، ص ص. 48-49.
4) نفسه، ص. 54.
5) نفسه، ص. 49.

"لقلت النجاة ولقل الناجون"[1]، لأن الدليل والبرهان "المستقصي المستوفي شروطه، المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة، وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس،... [لا] يتفق في كل عصر [إلا] لواحد أو اثنين...وقد يخلو العصر عنه"[2]. **الإيمان إذن "غير موقوف على البحث وتحرير الأدلة"**[3].

1-4 الجدل عملية تتأسس على البحث والتنقيب في أمور نهينا عن النظر والتفكر فيها إذ البحث والنقر في الأمور العقدية الإيمانية مطلوب منا الكف عنهما. فما يقوم به المتكلمون "من تنقير وسؤال وتوجيه ثم اشتغال بحله بدعة... وهو الذي ينبغي أن يتوقى"[4]، وهو الذي أنكره علماء الأمة. فــ"خيار هذه الأمة على طبقاتها طبقة طبقة من أهل العلم [أطبقوا] على النكير و[أجمعوا] على المقت والرد على أهل الجدال والخصومات في الدين والمتعلقين بالكلام" [5].

1-5 . الجدل الكلامي عملية تفضي إلى مضار ومكاره عديدة :

إن الجدل ذريعة لمفاسد عديدة منها :

- تهييج العداوة بين الإخوان.
- إنه سبب للتفرقة.
- إنه يورث المرء الشك.
- إنه يحبط العمل.
- إنه يضاد الإيمان، لأن المؤمن لا يماري ولا يجادل[6].
- إنه يؤدي بصاحبه إلى التنقل المستمر من مقالة إلى أخرى ومن مذهب إلى آخر، يث لا يثبت على قرار. فــ"من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل"[7]: "اخرج ن معد بن عيسى قال : جاء رجل متهم بالإرجاء إلى مالك بن أنس فقال :

---

1) "إلجام العوام عن علم الكلام"، ص. 48.
2) نفسه، ص. 48.
3) نفسه، ص. 50.
4) نفسه، ص. 34.
5) "كتاب ذم الكلام"، ص. 49.
6) نفسه، ص. 49.
7) "كتاب الشريعة"، ص. 121

يا أبا عبد الله! اسمع مني شيئا أكلمك به وأحاجك.

قال : فإن غلبتني؟

قال : اتبعني

قال : فإن جاء رجل آخر فكلمنا فغلبنا؟

قال : نتبعه.

فقال مالك : يا عبد الله بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم بدين واحد وأراك تنتقل من دين إلى دين"[1].

6-1. الجدل الكلامي مذموم والجدل الفقهي مطلوب

هناك جدلان، أحدهما مذموم منهي عنه، هو الجدل في العقائد، والآخر محبوب ومطلوب وهو الجدل في الشرائع، فينبغي إذن أن يميز بينهما :

"روي عن يحي بن شيبان عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : ... كنت أعد الكلام أفضل العلوم وأرفعها، فراجعت نفسي بعد ما مضى فيه عمر وتدبرت، فقلت : إن المتقدمين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين وأتباعهم لم يكن شيء يفوقهم مما ندركه نحن، وكانوا عليه أقدر وبه أعرف وأعلم بحقائق الأمور، ثم لم يتهيأوا فيه متنازعين ولا مجادلين، ولم يخوضوا فيه، بل أمسكوا عن ذلك ونهوا أشد النهي، ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه، **وكلامهم فيها**، وعليها تجالسوا وإليها دعوا، **وكانوا يطلبون الكلام والمنازعة فيها ويتناظرون عليها**، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من التابعين وتبعهم، فلما ظهر لنا من أمورهم ذلك، تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا إلى ما كان عليه السلف، وشرعنا فيما شرعوا، وجالسنا أهل المعرفة بذلك..."[2]

الجدل الفقهي إذن مطلوب، فالمتقدمون "أجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك".[3]

---

1) "كتاب الشريعة"، ص. 121.
2) "مفتاح السعادة"، ص. 135/2-136.
3) "بيان العلم" ، ص. 135.

2 - نظر الموقف السلفي للمشتغل بالكلام

لم يذم "الكلام" عند أهل الموقف السلفي، بالاستناد إلى أمور راجعة إلى عملية كلم والمجادلة في الميدان العقدي، ولكن أيضا بالاستناد إلى أحوال وصفات عدت بقة على المشتغل بتلك العملية، **أحوال وصفات** تجعل من صاحبها، وهو **المتكلم**، صا متهما في عمله(1.2) غير معتد به في علمه (2.2)، شخصا ينبغي، تبعا لذلك، وف منه موقفا خاصا (3.2).

فكيف نظر أهل الموقف السلفي لأهل الكلام؟ ومن هو "المتكلم" المذموم عندهم؟

1.2 - إن المتكلم من حيث حاله العملية **مجادل غير عامل**، والمطلوب شرعا هو ل، والعلم المفضي إلى العمل:

إن الله "إذا أراد ... بعبده خيرا فتح له باب العمل وأغلق عنه باب الجدل، وإذا الله بعبده شرا أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل"[1]. وفي كتاب لعمر بن العزيز لابنه عبد الملك نجد الوصية التالية :

"ليكن علمك علم الله الذي أنزله على نبيه، ودل فيه على محابه ومكارهه، وعرف ن فيه أمره ، ودعاهم إلى كتابه، وهداهم إلى كرامته، ووقاهم به بأسه، أوجب لهم به وانه وأنزلهم به أفضل منازل خلقه، هو العلم الذي لم يجهل من علمه، ولم يعلم من له، فآثره على ما سواه وانته عن زواجره فإن ذلك يحق على من علمه، واتبع طاعة الله ا أوصى به، هو نور الله الذي أنزل وهدى به أولياءه، ومن لم يكن له حظ فيه لم ينتفع ء منه وكان في ظلمة ما بقي في دنياه"[2]. إن العلماء الحقيقيين هم أولئك الذين **ممتهم** خشية [الله] من غير عي ولا بكم ... إنهم لهم العلماء الفصحاء النبلاء الطلقاء، أنهم إذا تذكروا عظمة الله طاشت لذلك عقولهم، وانكسرت قلوبهم، وانقطعت نتهم، حتى إذا استفاقوا من ذلك تسارعوا إلى الله بالأعمال الزاكية ..." [3]. وعن أبي فة : "... أني رأيت ممن تنحل الكلام وتجادل فيه قوما ليس سيماهم سيماء المتقدمين،

---

1) "قوت القلوب"، ص. 127.
2) "كتاب ذم الكلام"، ص. 55.
3) نفسه، ص ص. 50-51.

ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح..." [1]

2.2 – والمتكلم من حيث حاله العلمية

1.2.2 – * مغتر بعقله منخدع بذكائه، يحسب نفسه فوق العامة، فيتكلف النظر الذي ينتهي به إلى مخالفة الكتاب والسنة من جهة، وإلى التيه والضلال من جهة أخرى : "إن الشيطان صار اليوم، بلطيف حيلته، يسول لكل من أحس من نفسه زيادة فهم، وفضل ذكاء وذهن، ويوهمه أنه إن رضي في عمله ومذهبه بظاهر من السنة واقتصر على واضح بيان منها، كان أسوة للعامة وعد واحدا من الجمهور والكافة، فإنه قد ضل فهمه، واضمحل لفظه وذهنه، فحركهم بذلك على التنطع في النظر، والتبدع لمخالفة السنة والاثر، ليبينوا بذلك من طبقة الدهماء، ويتميزوا في الرتبة عمن يرونه دونهم في الفهم والذكاء، فاختدعهم بهذه الحجة، حتى استزلهم عن واضح المحجة، وأورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها وتاهوا عن حقائقها، فلم يخلصوا منها إلى شفا نفس، ولا قبلوها بيقين علم"[2]. وتجد كل واحد منهم "يفخر على مخالفيه بحذقه، واستخراج مذاهبه بعقله وفكره من الدقائق"[3].

2.2.2 – * يزعم المتكلم أيضا امتيازه عن الصحابة وعن السلف الصالح، ويعد نفسه **مقدما** عليهم في **المحصول العلمي**، فيرغب بذلك عن طريقهم إلى طريق آخر لا هداية فيه ولا ثبات:

"ظهر قوم أجلاف زعموا إنهم لمن قبلهم أخلاف، وادعوا أنهم أكثر منهم في المحصول وفي حقائق العقول، و أهدى إلى التحقيق، وأحسن نظرا منهم في التدقيق"[4] فـ "سلكوا بأنفسهم مسلك المضلين ... ودخلوا في ميدان المتحيرين ... وابتدعوا من الأدلة ما هو خلاف الكتاب والسنة، رغبة للغلبة، وقهر المخالفين للمقابلة، ثم اتخذوها دينا واعتقادا" [5].

---

1) "مفتاح السعادة"، 136/2.
2) "الغنية عن الكلام"، ص. 93.
3) "أصول السنة"، ص. 104.
4) نفسه، ص. 105.
5) "أصول السنة"، ص. 106.

3.2.2- *إن هؤلاء المتكلمين المبتدعين لا واحد منهم يعتد به في علوم القرآن والسنة، وهي علوم الدين الحقة، وبذلك لا يمكن عدهم من طبقة العلماء :

"ما سمعنا عن القرون التي قبلنا، ولا رأينا نحن في زماننا، مبتدعا رأس في إقراء القرآن، وأخذ عنه الناس في زمن من الأزمان، ولا ارتفعت لأحد منهم راية في رواية حديث رسول الله صلعم فيما خلا من الأيام، ولا اقتدى بهم أحد في دين الله ولا شريعة من شرائع الإسلام"[1]؛ إنهم "أهل بدع وزيغ ولا يعدون، عند الجميع، في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم"[2]، العلماء الذين "تمهدت بنقلهم الشريعة، وانحفظت بهم أصول السنة، فوجبت بذلك لهم المنة على جميع الأمة، والدعوة لهم من الله بالمعونة. فهم حملة علمه، ونقلة دينه، وسفرته بينه وبين أمته، وأمناؤه في تبليغ الوحي عنه، فحري أن يكونوا أولى الناس به في حياته ووفاته، وكل طائفة من الأمم مرجعها إليهم في صحة حديثه وسقيمه، ومعولها عليهم فيما يختلفون في أمره"[3].

4.2.2- * إن طباع المتكلمين طباع مريضة ومائلة عن صحة الفطرة الأصلية، فإنك "لا ترى أحدا ينظر في الكلام إلا وفي قلبه مرض"[4]. وذلك لأن من لا يقنع ولا يقتنع بأدلة الكتاب والسنة "مريض، مال طبعه عن صحة الفطرة وسلامة الخلقة الأصلية"[5].

5.2.2- * إن المتكلمين أهل أهواء وبدع، لأنهم في **مقدماتهم** يستندون إلى "العقل المجرد" أو "العقل المستقل" وفي **نتائجهم** يخلصون إلى البدع :

2-2-5- 1- لكن "العقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلم، على الإطلاق"[6]. وهذا الأصل المتقدم، إما أن يكون شرعا وهدى، وإما شهوة وهوى، وعليه "إذا لم يكن العقل متبعا للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة"[7]. وبذلك تتزلزل "قاعدة حكم العقل المجرد"[1] التي يستند إليها المتكلمون.

---

1) "أصول السنة"، ص. 111.
2) "بيان العلم"، ص ص. 136-137.
3) "أصول السنة"، ص. 110.
4) قولة عن أحمد بن حنبل "مفتاح السعادة" 138/2
5)"الجام العوام عن علم الكلام"، ص. 53.
6) "الاعتصام"، ص. 47/1.
7) نفسه، ص. 51/1.

المتكلمون إذن "أهل أهواء وشبهات يتبعون أهواءهم فيما يحبونه ويبغضونه، ويحكمون بالظن والشبه، فهم يتبعون الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى"[2].

2-2-5-2 - أما ما يتخرجون إليه بنظرهم وجدلهم فهو أحكام مخالفة لأحكام الكتاب والسنة، بحيث "قل من أمعن النظر في علم الكلام إلا وأداه اجتهاده إلى القول بما يخالف محط السنة، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل، فإن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية، فمن أراد الجمع بين علم الأنبياء وعلم الفلاسفة بذكائه لابد وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كف ومشى خلف ما جاءت به الرسل، من إطلاق ما أطلقوا، ولم يتحذلق ولا عمق ... فقد سلك طريق السلف الصالح وسلم له دينه ويقينه." [3]

2-3. لما كانت تلك أحوال المتكلمين، علما وعملا، لزم أن يقابلوا **بالهجران** أو **بالمداواة** (لأنهم مرضى)، **وبالإمساك** عن الخوض فيما يخوضون فيه، **وبالاستمساك** بالطرق الحقة التي سلكها السلف الصالح.

2-3-1 إن المتكلم "لا يستمع إليه ولا يرد عليه بالجدل والنظر لأنه بدعة، ولكن يخبر بالسنن، فإن لم يرجع وإلا عرف ببدعته وهجر في الله"[4]. ويهجر لأنه "لا يؤمن عليك أن تناظره وتسمع منه كلاما يفسد عليك قلبك، ويخدعك بباطله الذي زين له الشيطان فتهلك أنت"[5]. فعليك إذن أن تحذره " على دينك كما قال من تقدم من أئمة المسلمين إن كنت لهم متبعا، فإن [قيل] ندعهم يتكلمون بالباطل ونسكت، قيل: سكوتك عنهم وهجرتك لما تكلموا به أشد عليهم من مناظرتك لهم، كذا قال من تقدم من السلف الصالح من علماء المسلمين "[6]

2-3-2- وقد يمكن القصد إلى مداواة المتكلم، لأنه مريض، وذلك بأن "ينظر في شمائله، فإن وجدنا اللجاج أو الجدل غالبا على طبعه لم نجادله وطهرنا وجه الأرض عنه

1) "الاعتصام"، ص. 52/1.
2) "النبوات"، ص. 129، والفتاوي 38/5.
3) "صون المنطق"، ص. 19.
4) "قوت القلوب"، ص. 132.
5) "كتاب الشريعة"، ص. 124.
6) نفسه، ص. 122.

كان يجاحدنا في أصل من أصول الإيمان، وإن توسمنا فيه، بالفراسة، مخائل الرشد
بول، إن جاوزنا به من الكلام الظاهر إلى توفيق في الأدلة، عالجناه بما قدرنا عليه من
،، وداويناه بالجدال المر والبرهان الحلو، وبالجملة نجتهد أن نجادله بالأحسن كما أمر
تعالى، ورخصتنا في القدر من المداواة لا تدل على فتح باب الكلام مع الكافة، فإن
ية تستعمل في حق المرضى ... وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب أن يوقى
الصحيح ... وليس الضرر في استعمال الدواء مع الأصحاء بأقل من الضرر في إهمال
اة مع المرضى"[1].

2-3-3- وينبغي، بصفة عامة، الإمساك عن الخوض في علم الكلام اقتداءا
دمين إذ "لو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام
رائع"[2] و"لو كان ذلك هدى ورشادا لتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه
حابه"، فالنبي صلى الله عليه وسلم "لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور
، وبينه بيانا شافيا، ولم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور
م وما يقربهم إلى الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام في
مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث ضلالة"[3]. أما "الأئمة الماضين
لف المتقدمين لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر، عجزا عنه ولا
عا دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة، وإنما تركوا هذه الطريقة
بوا عنها لما تحققوا من فتنتها، وحذروه من سوء مغبتها...ورأوا أن فيما عندهم من
الكتاب وحكمته، وتوقيف السنة وبيانها، غناءا ومندوحة عما سواهما، وأن الحجة قد
ت بهما، والعلة أزيحت بمكانهما"[4].

2-3-4- وأخيرا ينبغي الاستمساك بالطرق الحقة. ولهذا الاستمساك وجهان :

- التسليم لأهل المعرفة.

- اتباع طرائق السلف الصالح في العمل وفي العلم.

---

(1) "الجام العوام عن علم الكلام"، ص ص. 53-54.
(2) الإمام مالك، عن "صون المنطق"، ص. 33.
(3) "رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام"، ص. 2. وقد ذكر الأشعري ذلك في معرض تحرير دليل معارضي ليرد عليهم.
(4) "الغنية عن الكلام"، ص ص. 93-94.

2-3-4-1 – التسليم لأهل المعرفة : فيجب أن يعلم "أن ما انطوى من معاني [الأمور التي يخوض فيها المتكلمون] وأسرارها ليس منطويا عن رسول الله صلعم وعن الصديق وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الراسخين، وأنه إنما انطوى... لعجز... وقصور معرفة، فلا ينبغي أن يقيس [العاجز والقاصر] بنفسه غيره... فقد خلق الناس أشتاتا متفاوتين، كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر، فانظر إلى تفاوتهما وتباعد ما بينهما صورة ولونا، وخاصية ونفاسة، فكذلك **القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله، وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية، بل ترى الناس يتفاوتون في الحرف والصناعات... فكذلك معرفة الله...**"[1]. **والقلوب التي تكون معادن لمعرفة الله هي قلوب** الراسخين في العلم " المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة، القاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات، المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات، المفرغين قلوبهم بالجملة من غير الله تعالى، المستحقرين للدنيا بل الآخرة والفردوس الأعلى جنب محبة الله تعالى، فهؤلاء هم **أهل الغوص في بحر المعرفة** "[2]، وهم "مع ذلك كله **على خطر عظيم، يهلك من العشرة تسعة، إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون**".[3]

2-3-4-2. اتباع طرائق السلف الصالح في العمل وفي العلم :

إن الطرق الحقة في العمل وفي العلم هي طرق السلف الصالح، وبهـا ينبغي أن يستمسك.

* **فمن حيث العمل**، كان للأقدمين علوم كلها متعلقة بالعمل، أهمها " علم الإيمان" و"علم القرآن " و"علم الفتاوى" و" علم الآثار "، كانوا " يجتمعون عليها ويتفاوضونها فيما بينهم قد درست في زماننا، وكان للصالحين معاني وطرائق يسلكونها ويتساءلون عنها قد خفيت في وقتنا، وكان لليقين والمعرفة مقامات وأحوال يتذاكرها أهلها ويطلبون أربابها قد

1) "الإلجام..."، ص. 37.
2) "الإلجام..."، ص. 13.
3) نفسه، ص. 13.

عفت آثارها عندنا، لقلة الطالبين لها وعدم الراغبين فيها وفقد العلماء لها وذهاب السالكين طريقها"[1] .ينبغي إذن طلب علوم الأقدمين ومعانيهم وطرائقهم ومقاماتهم وأحوالهم .

* **أما من حيث العلم**، فطرق الأقدمين فيه هي "طرائق الحق المسلوكة" و "الدلائل اللائحة المشهورة" و "الحجج الباهرة المنصورة"، هي التي "عملت عليها الصحابة والتابعون ومن بعدهم من خاصة الناس وعامتهم من المسلمين، واعتقدوها حجة فيما بينهم وبين الله رب العالمين"، وهي "كتاب الله الحق المبين ... ثم قول رسول الله صلعم وصحابته الأخيار والمتقين ... ثم ما أجمع عليه السلف الصالحون ... ثم التمسك بمجموعها والمقام عليها إلى يوم الدين، ثم الاجتناب عن البدع والاستماع إليها مما أحدثه المضلون"[2].

الأدلة التي ينبغي أن يستند إليها في العلم إذن هي كتاب الله وسنة نبيه وأقوال الصحابة وما أجمع عليه السلف الصالح، وفي هذا الاستناد سلوك ل "سبيل سلفك الصالح، فإنه يسعك ما يسعهم، ولو كان خيرا [يوجد في سبيل غير سبيلهم] ما خصصتم به دون أسلافكم، وأنه لم يدخر عنهم خير خبئ لكم دونهم لفضل عندكم، وهم أصحاب محمد اختارهم الله وبعثه بهم"[3].

يظهر مما سبق أن الإنكار السلفي للجدل في العقائد رفض لجدل مخصوص، ولفظ جادل من طينة خاصة .ويكفي لرفع هذا الإنكار، والمنع من هذا الرفض وهذا اللفظ، أن تصور إمكان قيام كلام في العقائد مغاير لهذا الكلام المنكر والمذموم، كلام **ينضبط** بجملة من ضوابط تجعل منه

تشاركا وتعاونا في التحقق من أمور الدين العقدية، وليس مخاصمة فيها،

كلاما لا يسلك سبيلا يبعده عن العمل، وإنما **طريقا ينتهي إلى** "**الاتصاف**"،

كلاما يكون **طرفاه المتعاونان** في التحقق من الأمور العقدية **متقاربي القدر العلمي**، لمي التفاضل فيه،

---

1) "قوت القلوب"، ص. 129.
2) "أصول السنة"، ص ص. 101-102.
3) وصية الأوزاعي عن "ذم الكلام"، ص ص 57-58.

كلاما يفضي إلى لم الشمل، وإيقاع التوحد على الأركان الإيمانية وتمكينه، وليس إلى المفاسد والفتن،

كلاما يكون كلا طرفيه **غير معتد بعقله**، ولا مريدا التميز عن السلف الصالح، فضلا عن العامة والكافة،

كلاما يكون **المنخرطان فيه سليمي الطبع، مبتعدين عن الهوى والابتداع**، ماسكين عن الخوض فيما لا يعقل من الأمور، وفيما منعوا من النظر فيه، متمسكين بالمضامين الحقة المنقولة عن السلف الصالح، وسالكين طرقهم وسبلهم في العلم والعمل، مناسبين بينها وبين مجالهما المعيشي والمعرفي المتجدد باستمرار.

إن الاجتهاد الذي قام به علماء الإسلام لتقنين المناظرة وآداب البحث لم يكن إلا اجتهادا لبيان هذه الضوابط، التي من شأن احترامها وعدم الإخلال بها، أن يرفع الذم عن التكلم في العقائد. وسيظهر لنا هذا الأمر جليا في المبحث الذي نخصصه لتقويم المناظرة تقويما خارجيا كما هو ثابت عند أهلها (الفصل الثاني من الباب الثاني).

الكلام المذموم إذن هو الكلام غير المنضبط بآداب المناظرة وأخلاقياتها، والمخل بالشروط خارج المنطقية التي بفقدها تفسد المناظرة.



الفصل الثالث

التكلم السني المناظر



القسم الأول

التكلم الأشعري

تمثل التوجه الأشعري في الانتهاض لحفظ عقائد السلف في وجه جملة من النظار المسلمين عدو مخالفين لتلك العقائد. واقتضى هذا الحفظ التكلم معهم من منطلق سلفي[1] يعاد فيه الاعتبار للمدرك الشرعي ولأقوال السلف الصالح وأحكامهم، تكلما يستحضر هو أيضا المدارك العقلية ويستثمرها في إثبات هذه العقائد السلفية وتأييدها، وفي إبطال مخالفها وتوهينه.

وكمبدأ في هذا الانتهاض الأشعري للكلام على المخالف، حاول مؤسس التوجه الأشعري التأسيس أولا لمشروعية "الكلام" والاحتجاج له باعتباره نظرا في الأصول واجب ومفروض، والرد على من نسب "المتكلمين" بإطلاق إلى الضلال والابتداع.

---

1) المقصود بالسلف هنا "الصحابة والتابعون". والضابط في "التسلف" كما يحدده أبو حامد الغزالي في "إلجام العوام عن علم الكلام"، وظائف سبعة:
1. تقديس الذات الإلهية من الجسمية وتوابعها.
2. تصديق قول رسول الله (ص).
3. "الاعتراف بالعجز" عن الوقوف على كنه معاني حديث رسول الله (ص) المرادة منه.
4. "السكوت" عن السؤال عن هذه الأمور الموهمة بالتجسيم.
5. "الإمساك" عن التصرف في الألفاظ الواردة في أحاديث رسول الله (ص)، لا تفسيرا ولا تأويلا ولا تصريفا ولا جمعا ولا تفريقا ولا تفريعا.
6. "كف" الباطن عن التفكير في هذه الأمور الموهمة بالتجسيم.
7. "التسليم لأهل المعرفة".
الإلجام، ص. 3 وما بعدها.

التأسيس لوجوب النظر في الأصول

يقول أبو الحسن الشعري[1]: "أما بعد فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة، وقالوا : لو كان ذلك هدى ورشادا لتكلم فيه النبي صلعم وخلفاؤه وأصحابه، قالوا ولأن النبي صلعم لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين وبينه بيانا شافيا و لم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم وما يقربهم إلى الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه. فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة،لأنه لو كان خيرا لما فات النبي صلعم وآله وأصحابه وسلم ولتكلموا فيه.

قالوا ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين : إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه. فإن كانوا علموه و لم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، وسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ماوسعهم السكوت عنه. وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه. فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة. فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول".

يرد الأشعري "من ثلاثة وجوه" :

الوجه الأول : "قلب السؤال عليهم [قلب الاعتراض عليهم] بأن يقال النبي صلعم لم يقل أيضا "إن من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضالا"، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ... إذ قد تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي صلعم وضللتم من لم يضلله النبي صلعم".

---

1) أبو الحسن الأشعري، "رسالة استحسان الخوض في علم الكلام"، أو "رسالة الحث على البحث"، ص. 2-10.

الوجه الثاني : "أن يقال لهم إن النبي صلعم لم يجهل شيأ مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معينا، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة، غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة، أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة"، فمثلا الكلام في أصول التوحيد مأخوذ ... من الكتاب، قال الله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"، وهذا الكلام موجز **منبه على الحجة** بأنه واحد لا شريك له. وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية".

الوجه الثالث : "أن هذه المسائل التي سألوا عنها [اعترضوا عليها] قد علمها رسول الله صلعم ولم يجهل منها شيئا مفصلا، غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة، وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه وناظروا فيه وجادلوا وحاجوا كمسائل العول والجدات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام .... مما قد حدث في أيامهم ولم يجئ في كل واحدة منها نص عن النبي صلعم لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقي الخلاف إلى الآن". وعليه "فلو حدث في أيام النبي صلعم الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه ولبينه كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلم فيها". "ينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكم [الحوادث الجديدة] إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك لأن .... حكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا يخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات". البحث في أصول الدين إذن جائز من حيث المبدأ.

بعد التأسيس الشرعي للنظر في الأصول عمد الكلام الأشعري لمواجهة الخصوم فيما أنشؤوه من مداعي عقدية مالوا فيها عما تواتر عن السلف الصالح ... وقد كانت "الإمامة" و"الذات الإلهية" أهم المجالات التي دار حولها كلام الأشاعرة. فكلامهم في الإمامة كان فزا للتكلم على الشيعة بالأساس، أما كلامهم في الذات الإلهية وصفاتها فقد كان فزا للتكلم على المعتزلة والمجسمة.

الكلام الأشعري في مجال الإمامة

إن الكلام الأشعري في "الإمامة" كلام على دعوى الإمامية التي زعمت أن الإمامة "من عقائد الإيمان" وأنها يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة"[1]. إن الإمامة عند الأشاعرة "**قضية مصلحية اجتماعية ... لا تلحق بالعقائد**"[2]. وبذلك تم إبعاد الشيعة الإمامية عن أن يكون الخلاف معها خلافا في العقائد، فالعقائد لا تعلق لها بالإمامة والولاية.

الكلام الأشعري في مجال الذات الإلهية

إن الكلام الأشعري في الذات الإلهية كلام على دعوى التشبيه والتجسيم من جهة وعلى دعوى التعطيل من جهة أخرى. فبالكلام الأشعري تم دفع "اعتقاد اليد والقدم والوجه [في حق الذات الإلهية] عملا بظواهر وردت بذلك "يوقع" في التجسيم الصريح ومخالفة آي التتريه المطلق"[3]. وتم بهذا الكلام أيضا دفع "إثبات الجهة والاستواء والترول والصوت والحرف وأمثال ذلك [من صفات أفعال الذات الإلهية]" [4] لأنه إثبات يؤول في النهاية إلى دعوى التجسيم. أما على المعتزلة فقد كان كلام الأشاعرة في تعميمها التتريه الوارد في آي السلوب على كل الصفات الإلهية، وهو تعميم انتهى إلى التزام أحكام مخالفة لاعتقادات السلف وإلى تعطيل النصوص الواردة في إثبات الصفات[5]. إن كلام الأشاعرة على المجسمة وعلى المعطلة مؤسس على موقف وسط وقفوه من الذات الإلهية وصفاتها، فهم ينفون التشبيه والتجسيم ويثبتون بعض الصفات كالصفات المعنوية والسمع والبصر والكلام والقائم بالنفس ويقصرون التتريه على ما قصره عليه السلف الصالح وشهدت له النصوص، وهم بهذا الموقف الوسط توسطوا بين الحشوية والمعطلة.

---

1) ابن خلدون، "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، 834/1.
2) ابن فورك، "مجرد مقالات الأشعري"، ص ص. 180-190، ابن خلدون، "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، 834/1.
3) ابن خلدون، "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، 830/1.
4) نفسه، 830/1-832.
5) نفسه، 830/1.

التوسط بين الحشوية والمعطلة

كان أبو الحسن الأشعري الممثل الأول لهذا الموقف الوسط وهو كما نعلم متكلم نبع من داخل المدرسة الاعتزالية، وحاول **إعادة توجيه "المادة العقلية" الرائجة داخل هذه المدرسة لصالح "الاعتقاد السلفي"**. وقد اتسم موقفه الوسط بالصفات التالية :

1 - إن التوسط بين المسلكين التجسيمي والتعطيلي حُوول إثباته بطريقين، طريق المدارك النقلية وطريق المدارك العقلية. فلم يقتصر على "المشروع" ولكن استخدم أيضا "المعقول"فتم" وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم"[1].

2 - لم يكتف التوسط بالجانب الإثباتي للدعاوى الوسطى، ولكنه تعداه إلى الجانب الإبطالي للدعاوى المائلة عن هذه الدعاوى الوسطى في اتجاه **العمل بكل الظواهر** وفي اتجاه **تعطيل كل النصوص**. إن الموقف الأشعري زاد الرد على المبتدعة المخالفة، من هنا كان تميزه عن الموقف السلفي الأول الذي لم ينخرط في مناظرة أهل البدع.

3 - لم يكتف الموقف الأشعري بالرد على المبتدعة ولكنه جاوز ذلك الى **التكلم على المقدمات التي ترتبت عليها تلك البدع** وهكذا "تكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع"[2].

4 - أدى كل من استخدام المدارك العقلية في اثبات العقائد السلفية والرد على بدع المبتدعة، والرد على مقدمات بدع المبتدعة، إلى زيادة في المحصول العقدي السلفي، فعد أبو الحسن الأشعري مكملا للعقائد السلفية في البعثة وأحوال المعاد والجنة والنار والثواب والعقاب وبالتالي محققا لاستمرارية النسق العقدي السلفي وقد تم **تأسيسه** على المدارك العقلية فضلا عن المدارك النقلية. وسيكون هذا الموقف الأشعري **الوسط** موضع تنقيح وتهذيب (أبو بكر الباقلاني) وتوسيع وتبسيط (إمام الحرمين الجويني في "الشامل في أصول الدين") وتلخيص وإيجاز (إمام الحرمين في "الإرشاد")، وسيمثل ما عرف في تاريخ "الكلام" بطريقة المتقدمين.

---

1) ابن خلدون، "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، 834/1-835.
2) نفسه، 833/1.

طريقة المتقدمين

إن المقصود بالمتقدمين هنا متقدمو علماء السنة الذين واجهوا كلا من :

* الإمامية
* المجسمة والمشبهة
* المعتزلة.

وعليه فهي طريقة في الاشتغال الكلامي السني الذي توخى شد وتقوية عقائد أهل السلف، وليست طريقة لأي اشتغال كلامي متقدم كان كما قد يتوهم البعض. كما أن وصف هذه الطريقة "بالتقدم" لا يعني تنقيصا من شأنها بالإضافة إلى الطريقة التي ستأتي بعدها، "الطريقة المتأخرة"، بل العكس هو الصحيح. فحديث ابن خلدون عنها أتى في سياق الإعلاء من شأنها، يقول ابن خلدون : "أما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه"[1]. بعد الملاحظتين السابقتين، لنتساءل الآن عن مميزات هذه الطريقة.

تتميز هذه الطريقة من جهتين، من جهة مضامينها ومن جهة منهجها.

I – من جهة المضامين

تتميز هذه الطريقة بحضور جملة من "المواد العقلية" أو "المدارك المعقولة" نقلت أو اجتهد في وضعها، لتكون **"مواد خادمة" للعقائد السلفية**. فقدمت كأدلة وبراهين تستثمر لتأييد عقائد أهل السلف وتوهين ما خالفها. ولاشك في أن الاهتمام بالكلام السني المتقدم من حيث مضامينه ومحتوياته ينبغي أن يركز على هذه "المواد العقلية" ليميز فيها، بالإضافة إلى المواد المشروعة والأصلية، بين المواد المنقولة من تراث أجنبي وبين المواد التي اجتهد في إنشائها أو الكشف عنها ليعول عليها في الاستدلال للعقائد الإيمانية. فالرجوع مثلا إلى حديث أبي الحسن الأشعري[2] عن "الأكوان" و"الألوان" وتعلقها بالجواهر و"الحدوث" والإئتلاف"... إلخ يبين أن الأمر يتعلق بنظريات في الطبيعة وفي العالم تقدم أوصافا وتفسيرات للظواهر الفيزيائية والكونية، أوصافا وتفسيرات تخدم الحقيقة الإسلامية، أي "بفيزياء" معينة يعول عليها في النظر إلى الذات الإلهية وعلاقتها بالعالم والكون من منظور إسلامي.

---

1) ابن خلدون، "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، 837/1.

2) ابن فورك، "مجرد مقالات الأشعري"، ص ص. 243-247.

II – من جهة المنهج

أ – إن "المواد العقلية" أو "المدارك المعقولة"، المنقولة أو المنشأة، عدت في طريقة المتقدمين :

* قواعد للعقائد السلفية والأحكام الإيمانية، بمعنى **أن العقائد الإيمانية لازمة ومترتبة عن تلك المدارك المعقولة**، وبالتالي فإن قبول العقائد الإيمانية متوقف على قبول مداركها المعقولة ومقدماها العقلية،

** أحكاما متلازمة مع العقائد السلفية والأحكام الإيمانية، بمعنى أن **قبولها يستلزم قبول العقائد الإيمانية ورفضها يسلتزم رفض العقائد الإيمانية**، وبالتالي، مادمنا نقبل العقائد الإيمانية فمن الضروري أن نقبل أيضا مقدماها العقلية.

منهج أصحاب هذه الطريقة إذن يجعل :

"القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها :

[1] لتوقف تلك الأدلة عليها،

[2] ولأن بطلان الدليل يؤذن [يجيز الحكم] ببطلان المدلول"[1].

المواد العقلية المستخدمة إذن مثلها مثل العقائد الإيمانية في وجوب الاعتقاد إن لم تكن أوجب بسبب كونها قاعدة وأصلا.

ب – لكن كيف استخدمت هذه المواد العقلية في عمليات الإثبات والإبطال، التأييد والتوهين؟. إن هذه الطريقة، حسب ابن خلدون، لم تكن تحترم في عملياتها النظرية، من الناحية الصورية، الضوابط المنطقية. والمقصود هنا بالضوابط المنطقية النظرية القياسية الأرسطية. فقد أتت "صور الأدلة فيها [الطريقة المتقدمة]، بعض الأحيان، على غير الوجه الصناعي

* لسذاجة القوم،

** ولأن صناعة المنطق، الذي تسبر بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة، لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة. ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملابسته للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك"[2]. لكن، حين ظهرت صناعة المنطق في الملة وقويت"وقرأ الناس المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط"[3] وقع "تقويم" و"إصلاح" طريقة المتقدمين من حيث منهجها ومن حيث مضامينها.

---

1) ابن خلدون، "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، 835/1.
2) نفسه، 835/1.
3) نفسه، 835/1.

التقويم من جهة المنهج

فقد تمت محاولة توظيف المنطق في ضبط عمليات الإثبات والإبطال، التأييد والتوهين، وبرزت المناداة بضرورة اعتماد الوجه الصناعي في العمليات الاستدلالية والتناظرية، أي اعتماد المنطق اليوناني الذي تم تخليصه من الفلسفة اليونانية وتقريبه ليكون خادما في المجال التداولي الخاص بالنظار المسلمين.

إذا تم اعتماد الوجه الصناعي في التدليل فينبغي أن ترفض قاعدة "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، لأنه قد يكون الدليل باطلا ولا يكون المدلول كذلك، فالكذب أو الباطل قد يستلزم الباطل لكن والصادق أيضا. لا ينبغي إذن جعل "القواعد العقلية" التي تتضمنها الطريقة المتقدمة مثلها مثل العقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها إذ يمكن مخالفة المدارك العقلية التي جعلت مقدمات عقلية لطريقة المتكلمين المتقدمين دون أن يترتب على ذلك الاختلاف أو الطعن في العقائد الإيمانية التي عدوها لازمة عنها.

التقويم من جهة المضامين

وهكذا تم فعلا العدول عن بعض المواد العقلية التي استخدمت مع المتقدمين إلى مواد عقلية أخرى عدت أنسب لتأسيس العقائد الإيمانية وتقعيدها. وقد استمدت هذه المواد العقلية المعدول إليها من المجال التداولي العام القريب إلى المجال التداولي الخاص بالعقائد الإيمانية الإسلامية، من مجال الإلهيات والطبيعيات الفلسفي. لقد كان الكثير من هذه المواد العقلية "مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات"[1].

ظهور الصناعة المنطقية اليونانية في الملة، وجعل المنطق بقواعده وقوانينه علما خامدا للمعرفة الإسلامية العربية عامة، أمران سيؤديان إلى سلوك طري متميز في التكلم السني، طريق خص باسم مميز له هو اسم "طريقة المتأخرين".

طريقة المتأخرين

تتصف هذه الطريقة الكلامية السنية :

أ – من حيث المضامين

بأن بعضا من هذه المضامين مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات. وسيترتب عن هذا الاقتباس اعتبار "الفلسفة" طرفا من أطراف المناظرة العقدية، وبالتالي ظهور تكلم مع الفلاسفة على بعض دعاويهم ومقالاتهم، تكلم اتخذ صورة من صورتين اثنتين :

---

1) ابن خلدون، "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، 835/1.

* صورة التبس فيها أمر التمايز الحاصل بين "علم الكلام" و"علم الفلسفة" وحسبا علما واحدا، وجر ذلك توغلا في مخالطة كتب الفلاسفة ومقالاتهم، فأصبحت مناظرة الفلاسفة وكأنها مناظرة للمبتدعة المنحرفين في العقائد الإيمانية، وتم تجاوز "الجليل الواضح من أبواب الكلام... [1] إلى اللطيف الغامض منها كالقول في الجوهر والعرض والجزء والطفرة والتواتر والاكتساب والذرات والمعاني والأسماء والأحكام والعقل والاستطاعة وغيرها من الأبواب التي تنشحذ بها الأذهان وتتيقظ الأفهام"[2]،

** وصورة لم يلتبس فيها شأن العلمين - الكلام والفلسفة - وكانت مناظرة المتكلمين للفلاسفة أمرا اضطروا إليه بسبب أن الكثير من مذاهب المبتدعة، وهم الطرف الأساس في عملية التكلم، تجد أصولها في مذاهب الفلاسفة، فأصبح الفلاسفة "من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم"[3].

ب - من حيث المنهج

* تم تبني النموذج المنطقي الأرسطي باعتباره الوجه الصناعي في التدليل، فاكتست المقالات الكلامية صورة سلسلة من الأقيسة ثنائية المقدمات وثلاثية الحدود، أو على الأقل طمح متكلموا هذه الطريقة إلى صب مقالاتهم في صورة متوالية من الأقيسة الأرسطية[4]، صورة عدت عندهم نموذج صورة المقال العلمي.

** وكان من نتائج التبني السابق الإيمان بأن عملية التكلم مع المخالف ينبغي ألا تكتفي بالكلام على أدلته وبراهينه، ولكن ينبغي أن ترقى إلى الكلام على طريقته أو طرقه في التدليل، أي الكلام في مدى احترامه أو إخلاله بالوجه الصناعي في التدليل، معيار صحة التدليل أو فساده.

يمكن إبراز خصوصية التوجه الأشعري في صورتيه المتقدمة والمتأخرة بالخطاطة التقريبية التالية:

---

1) الجليل الواضح من الكلام مثل القول في إثبات الصانع والقول في الوحدانية، تقرير صفات الله عز وجل، الذاتية والفعلية، وإثبات النبوة ووجوهها...إلخ.

2) العامري، "الإعلام بمناقب الإسلام"، ص ص. 181-182.

3) ابن خلدون، "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، 836/1.

4) نموذج ذلك مثلا فخر الدين الرازي. بدءا من الرازي والشهرستاني سيصبح التكلم بين الأشاعرة والمعتزلة تكلما بين أهل الكلام وأهل الفلسفة، انظر

- Daniel Guimaret, « Un document majeur pour l"histoire du kalam : Le "مجرد مقالات الأشعري"، لابن فورك" :

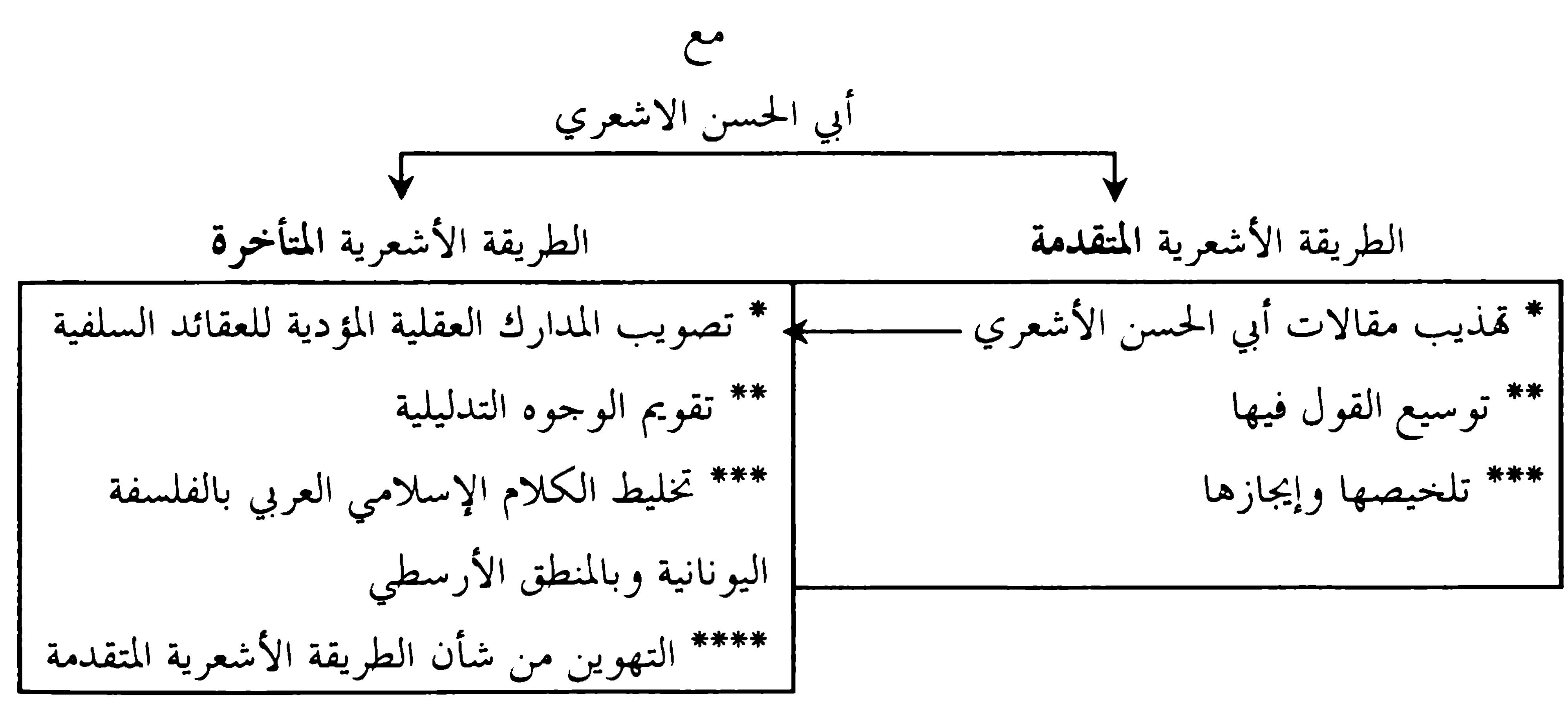
In Arabica, Vol . XXXII, Fasc. 2, 1985, pp. 184-218.

دعوى العمل بكل النصوص على ظاهرها ↔ الطريقة السلفية ↔ دعوى تعطيل العمل بالنصوص التي تعد مخالفة ل"المعقول"

الحشوية ← المشبهة والمجسمة ↕ لاحشو لأن هناك ما يجب أن ينفى ظاهره

الطريقة السلفية مؤيدة بالمدارك العقلية ← التوسط

المعطلة ← المعتزلة ↕ لاتعطيل لأن هناك ما يجب أن يثبت على ظاهره



تبين الخطاطة السابقة أن محاولة تأييد الطريقة السلفية بالمدارك العقلية انتهت عند البعض من متكلمي أهل السنة إلى أن تصبح تورطا في مباحث الفلسفة الإلهية والطبيعية الغريبة والبعيدة عن المضامين الأصلية للتكليف القلبي الذي أتت به الرسالة المحمدية[1]، وتقيدا واستلابا بأساليب في التبليغ والتدليل والتناظر مصطنعة من جهة ومخلة من جهة ثانية بالذخيرة النحوية[2] التي يمتلكها الكائن اللساني العربي، والتي من المفروض أن ينضبط بها هذا الكائن في كل فعل أو تفاعل لغوي يقوم به فهما كان أم إفهاما أم تفاهما.

لكن هذه المحاولة الأشعرية انتهت أيضا، في أطوار خاصة من أطوار الاجتهاد الأشعري العام، وعند البعض ممن يعد شيخا من شيوخه، إلى توثيق العرى بالمدارك الشرعية، توثيقا فتح آفاق رحبة في وجه النظر، تجتمع فيها اللغة والحكمة والتصوف. ويكفينا شهادة لهذا موقف أبي حامد الغزالي من ضرورة التأصيل للتوحيد بعلم القرآن الكريم من جهة، وبعلم الأخبار النبوية من جهة أخرى، وبضرورة تأسيس هذين العلمين على علم اللغة باعتبارها أصل الأصول[3].

أصلية علم القرآن

يقول أبو حامد الغزالي "فإن القرآن من أعظم الأشياء وأبينها وأجلها وأعزها، وفيه من المشكلات الكثيرة ما لا يحيط بها كل عقل إلا من أعطاه الله تعالى فهما في كتابه، قال رسول الله صلعم "ما من آية من آيات القرآن إلا ولها ظهر وبطن ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن "وفي رواية "إلى تسعة" وقال صلعم "لكل حرف من حروف القرآن حد ولكل حد مطلع"! والله تعالى أخبر في القرآن عن جميع العلوم، وجلي الموجودات وخفيها، وصغيرها وكبيرها، ومحسوسها ومعقولها... وإذا كان أمر القرآن أعظم الأمور فأي مفسر أدى حقه وأي عالم خرج عن عهدته

نعم! كل واحد من المفسرين شرع في شرحه بمقدار طاقته، وخاض في بيانه بحسب قوة عقله، وقد قدر كنه علمه، فكلهم قالوا، وبالحقيقة ما قالوا.....

---

1) تظهر هذه الغرابة وهذا البعد إذا حاولنا تبين موارد ألفاظ ومفاهيم "دقيق الكلام" في النصوص الإسلامية الأصلية.

2) انظر تحديدنا لمفهوم "النحو العربي"، في المدخل العام.

3) أبو حامد الغزالي، "الرسالة اللدنية"، ص ص. 23-35.

ويجب على المفسر أن ينظر في القرآن

من وجه اللغة

من وجه الاستعارة

من وجه تركب اللفظ

من وجه مراتب النحو

من وجه عادة العرب

من وجه أمور الحكماء

من وجه كلام المتصوفة

حتى يقرب تفسيره إلى التحقيق، ولو يقتصر على وجه واحد ويقنع في البيان لفن واحد، لم يخرج عن عهدة البيان ويتوجه عليه حجة الإيمان وإقامة البرهان..."

أصلية علم الأخبار النبوية

"إن النبي صلعم أفصح العرب والعجم، وكان معلما يوحى إليه من قبل الله تعالى، وكان عقله محيطا بجميع العلويات والسفليات، فكل كلمة من كلماته، بل لفظة من ألفاظه، يوجد تحتها بحار الأسرار وكنوز الرموز، فعلم أخباره ومعرفة أحاديثه أمر عظيم وخطب جليل، لا يقدر أحد أن يحيط بعلم الكلام النبوي إلا أن يهذب نفسه بمتابعة الشارع ويزيل الاعوجاج عن قلبه بتقويم شرع النبي صلعم".

تأسيس علم القرآن الكريم وعلم الكلام النبوي على علم اللغة

من أراد أن "يصيب في كلامه" في تفسير القرآن وفي تأويل الأخبار، "يجب عليه أولا :

تحصيل علم اللغة

والتبحر في فن النحو

والرسوخ في ميدان الإعراب

والتصرف في أصناف التصريف

فإن علم اللغة

سلم ومرقاة إلى جميع العلوم، ومن لم يعلم اللغة فلا سبيل له إلى تحصيل العلوم، فإن من أراد أن يصعد سطحا، عليه تمهيد المرقاة أولا ثم بعد ذلك يصعد.

وعلم اللغة وسيلة عظيمة ومرقاة كبيرة فلا يستغني طالب العلم عن أحكام اللغة، **فعلم اللغة أصل الأصول.**

وأول علم اللغة معرفة الأدوات وهي بمنــزلة الكلمات المفردة، وبعدها معرفة الأفعال ... ويجب على اللغوي أن ينظر في أشعار العرب، وأولاها وأتقنها أشعار الجاهلية فإن فيها تنقيحا للخاطر وترويحا للنفس وبعد ذلك .... يجب تحصيل النحو فإنه لعلم اللغة بمترلة القبان للذهب والفضة، والمنطق لعلم الحكمة، والعروض للشعر، والذراع للأثواب، والمكيال للحبوب، وكل شيء لا يوزن بميزان لا يتبين فيه حقيقة الزيادة والنقصان.

فعلم اللغة سبيل إلى علم التفسير والأخبار، وعلم القرآن والأخبار دليل على علم التوحيد، وعلم التوحيد هو الذي لا تنجو نفوس العباد إلا به، ولا تتخلص من خوف المعاد إلا به فهذا **تفصيل علم الأصول**".

ما كان للتوجه الأشعري الذي آل إلى التورط في مباحث الفلاسفة الإلهية والطبيعية، والذي استلب بآليات في التبليغ والتدليل والتناظر، اصطناعية، ألا يثير ردود فعل تسائل هذا التورط وهذا الاستلاب، وتعترض عليهما وتحتج للتوثق بالمدارك الشرعية وتثبته. وقد كان خير نموذج لردود الفعل هذه كل من شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، اللذين نعدهما ممثلين لتوجه كلامي متميز نسميه "التوجه الكلامي الحنبلي".



القسم الثاني

التكلم الحنبلي المتأخر

رأينا سابقا أن التوجه الاعتزالي والتوجه الأشعري النابع من قلب الاعتزال، في صورتيه المتقدمة والمتأخرة، يشتركان في ادعاء الاحتياج إلى المدارك العقلية لتعضيد العقائد الإيمانية وتثبيتها. وقد ترتب على العمل بهذا الادعاء الانتهاء، في المجال العقدي، في بعض الأحيان إلى الابتعاد عن المصرح به في النصوص الإسلامية الأصلية كتابا وسنة، وعن المتواتر من الأحكام عن السلف الصالح، ابتعادا من جهتين، من جهة المضامين ومن جهة صور تبليغ هذه المضامين والاستدلال لها والتناظر فيها.

كان هذا الابتعاد الذي برز بدرجات متفاوتة مع نظار المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، والأسباب التي آلت بهم إليه، من الأمور التي انتهض صنف من العلماء المسلمين، هم علماء التوجه الحنبلي، :

1 - للحط عليها و**المنع منها**.

2 - ولمناظرة هؤلاء المبتعدين في أمور ثلاثة أساسية :

* **في أدلتهم**، وهي الأحكام التي اعتقد هؤلاء المبتعدون أن فيها هداية إيمانية ودلالة عقدية، فاهتدوا واستدلوا بها.

* وفي **مداليلهم**، وهي الدعاوى الإيمانية التي ادعوها والقضايا العقدية التي قضوا بها والمقالات الكلامية التي تخرجوا إليها بفعل نظرهم في ما اعتقدوه أدلة.

* **وفي وجوه وكيفيات وطرق نظرهم** واهتدائهم واستدلالهم.

3 - **ولإعادة الاعتبار** للمبتعد عنه من **النصوص الإسلامية الأصلية الإلهية والنبوية** ومن **المأثور المتواتر** من النصوص عن أئمة السلف الصالح، سواء من حيث المضامين أو من حيث المناهج.

لا نريد في هذا المقام أن نتتبع مناظرة علماء الحنابلة للشيعة والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين، بقدر ما نطمح إلى محاولة إبراز الخصوصية المنهجية التي تميز التوجه الحنبلي في الكلام الإسلامي – العربي. ونعتقد أن خير ممثل لهذا التوجه هو شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية.

لبيان **الخصوصية المنهجية** التي يختص بها التوجه الحنبلي نستحسن الوقوف على مطالب ثلاث رئيسة :

1 - ما هو الموقف الحنبلي من المعرفة العقدية بصفة عامة؟.

2 - كيف واجه الموقف الحنبلي المواقف التي عدها مبتعدة عن النصوص الإسلامية الأصلية مضامين ومناهج؟

3 - كيف أسس الموقف الحنبلي لدعوى ضرورة الاستمساك بالنصوص الإسلامية الأصلية مضامين ومناهج؟

1 - الموقف الحنبلي من المعرفة العقدية

المعرفة العقدية، عند متأخري الحنابلة من علماء الإسلام، معرفة شريفة مقصودة لذاتها، غير منفصلة لا عن العمل ولا عن العالم، آثارها تطال العارف في علمه وعمله وتطال علاقة العارف بموضوع معرفته.

إن أشرف معرفة يمكن للعبد أن يطلبها ويسعى إلى تحصيلها هي "معرفة الله بأسمائه وصفاته، ومعرفة ما ينبغي لجلاله وما يتعالى ويتقدس عنه، ومعرفة أمر دينه والتمييز بين مواقع رضاه وسخطه، واستفراغ الوسع في التقرب إليه، وامتلاء القلب بمحبته بحيث يكون سلطان حبه قاهرا لكل محبة"[1].

1) ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين"، 119/2.

تقصد هذه المعرفة لذاتها وبحصولها تحصل للعبد سعادته الدنيوية والأخروية. "إن نفس معرفة الله ومحبته وطاعته والتقرب إليه وابتغاء الوسيلة إليه أمر مقصود لذاته، وأن الله سبحانه يستحقه لذاته، وهو سبحانه المحبوب لذاته الذي لا تصلح العبادة والمحبة والذل الخضوع والتأله إلا له. فهو يستحق ذلك لأنه أهل أن يعبد ولو لم يخلق جنة ولا نارا ولو لم يضع ثوابا ولا عقابا"[1]. و"لا سعادة للعبد في دنياه ولا أخراه إلا [بهذه المعرفة]... ولا كمال للروح بدون ذلك البتة"[2].

إن هذه المعرفة الشريفة بشرف موضوعها والمطلوبة بحب الطلب لموضوعه الشريف، ليست مفصولة عن العمل والسلوك. إن الاعتقاد فيها موصول بالاشتغال، "فتوحيد الله والإيمان برسله واليوم الآخر [الاعتقادات الإيمانية] أمور متلازمة مع العمل الصالح [الاشتغال]" [3]. ويتضح الاتصال والتلازم بين الاعتقاد والاشتغال بالشكل التالي:

إن الاعتقاد حاصل فكر، والفكر أو التفكر والتذكر والنظر والتأمل والاعتبار والتدبر والاستبصار... وهي ألفاظ تدل "على معان متقاربة"، "سعي إلى معلوم"[4]، وهذا السعي طلب معلوم، وباعتباره طلبا لا بد وأن يكون مطلوبه محبوبا لأن "كل طالب لشئ فهو محب له، مؤثر لقربه، ساع في طريق تحصيله، متوصل إليه بجهده"[5]. وبما أن "المحبوب الحق الذي لا تنبغي المحبة إلا له ولا يحب غيره إلا تبعا لمحبته"[6] هو الله سبحانه وتعالى، فإن السعي الحق والمعرفة الحقة ستكون هي المعرفة الطالبة له والمحبة له، أي ستكون هي المعرفة الإلهية. وبما أن "المحب الذي قد ملك المحبوب كل أفكار قلبه" يفكر في اتجاهين، في محبوبه من جهة وفي آثار محبته لمحبوبه في نفسه من جهة أخرى، فإن العارف المحب للذات الإلهية "لا يخرج عن حالتين :

إحداهما : فكرته في جماله وأوصافه [عز وجل]

---

1) ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين"، 124/2.
2) نفسه، 119/2.
3) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 175.
4) ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين"، 182/1-183.
5) نفسه، 182/1-183.، 184/1.
6) نفسه، 184/1.

والثانية: فكرته في أفعاله وإحسانه وبره ولطفه الدالة على كمال صفاته"[1]، ومن شأن كلا التفكيرين أن يزيدا في محبة المحبوب تعالى.

فالتفكير في المحبوب يزيد في حب المحبوب. والعارف المحب للذات الإلهية، المفكر في ذاته هو من حيث الآثار التي تظهر فيها بفعل تفكيره المحب للذات الإلهية، لا يخرج فكره أيضا من حالتين :

"إما أن يفكر في أوصافه المسخوطة التي يبغضها محبوبه ويمقتها عليها...

ليجتنبها ويبعد منها...

[أو] أن يفكر في الصفات والأفعال التي تقربه منه وتحببه إليه حتى يتصف بها"[2]، ومن شأن كلا التفكيرين أن يزيدا من محبة المحبوب تعالى لعبده المحب. فالتفكير في ذات المحب يزيد في محبة المحبوب لمحبه.

لا يستند في هذه المعرفة العقدية الشريفة إلى الخطاب القرآني المسموع وحده وإنما أيضا إلى الخطاب الإلهي العياني المشاهد، لأن الخطاب الإلهي نوعان، خطاب بالأدلة السماعية، وخطاب بالأدلة العيانية، خطاب بالدين والأمر وخطاب بالكون والخلق. وبالتالي كان هناك طريقان للدلالة على المحبوب الحق : "دلالة خلقه على وحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله وأسمائه الحسنى" و"دلالة دينه وشرعه على وحدانيته وعلمه وحكمته ورحمته وسائر صفات كماله"[3].

إن التفكير أو النظر المطلوب في القرآن "نوعان تفكر فيه [نظر في القرآن] ليقع على مراد الرب تعالى منه، وتفكر في معاني ما دعا عباده إلى التفكر فيه. فالأول [التفكر الأول] تفكر في الدليل القرآني، والثاني تفكر في الدليل العياني، الأول تفكر في آياته المسموعة والثاني تفكر في آياته المشهودة"[4].

---

1) ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين"، 184/1-185.
2) نفسه، 184/1-185.
3) نفسه، 301/1.
4) نفسه، 187/1.

المعرفة الإلهية الشريفة إذن معرفة يتضافر فيها النظر في الأدلة القرآنية والنظر في الأدلة العيانية، ويكون الحاصل من هذا التضافر تحصيل علم "من أشرف العلوم التي يكتسبها العبد في هذه الدار، ويدخل بها إلى الدار الآخرة". وهذا العلم الأشرف علم عزيز لا يدرك منه إلا النـــزر اليسير، فما "يصفه الواصفون منه وتنتهي إليه علومهم هو كما يدخل الرجل أصبعه في البحر ثم يترعها، فهو يصف البحر بما يعلق على أصبعه من البلل، وأين ذلك من البحر!، فيظن السامع إن تلك الصفة أحاطت بالبحر، وإنما هي صفة ما علق بالأصبع منه، وإلا فالأمر أجل وأعظم وأوسع من أن تحيط عقول البشر بأدنى جزء منه"[1].

ولما كان الأصل في "الأدلة العيانية" هو "الأدلة القرآنية"، فالأخيرة هي التي تدعو إلى تدبر الأولى والاعتبار بها، فقد كان المجهود الأكبر للاتجاه الحنبلي المتأخر متمثلا في الإلحاح على الحجية المطلقة للأدلة القرآنية وأصليتها الإسلامية سواء في محتوياتها ومضامينها أو في أسلوبها ونظمها، وبالتالي الإلحاح على ضرورة الاعتصام بالبلاغ الإلهي الشريف وموافقة مضامينه ومناهجه وعلى ضرورة مواجهة الابتداع والابتعاد والمخالفة.

2 – المواجهة الحنبلية للابتعاد والابتداع والمخالفة

تمثلت المواجهة الحنبلية للابتعاد عن الأصول الإسلامية الأصلية في صورتين :

1 – صورة مواجهة الابتعاد عن **مضامين النصوص** الإسلامية الأصلية ومخالفتها وابتداع بدائل لها.

2 – صورة مواجهة الابتعاد عن **مناهج النصوص** الإسلامية الأصلية ومخالفتها وابتداع مناهج اصطناعية بديلة.

2-1 معارضة المخالفة المادية

نقصد بالمخالفة المادية مخالفة "ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله... وما اتفق عليه سلف المؤمنين"[2]. وقد ظهرت هذه المخالفة في مقالات الفلاسفة من جهة ومقالات

---

1) ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين"، 302/1.
2) ابن تيمية، "الفتاوي الكبرى"، 141/5.

المتكلمين من جهة أخرى بدرجات متفاوتة أعلاها مخالفة الفلاسفة فمخالفة غلاة الشيعة ورافضتها والقرامطة الباطنية من الجهمية، فالمعتزلة والزيدية الشيعية ثم أخيرا الكلابية والأشعرية من الصفاتية[1].

وقد كان الأصل في حصول هذه المخالفة المادية هو ادعاء الاحتياج إلى "مدركات عقلية" لتقرير العقائد الإيمانية. يرى علماء الحنابلة أن هذا الادعاء كان باب الابتداع والابتعاد ومقدمته، ذلك أنه "إن استدل [مستدل] على [صدق الرسول فيما أخبر به وعلى وجوب طاعته فيما أمر به] بغير الآيات والأدلة التي دعا بها الناس، فهو مع كونه مبتدعا لا بد وأن يخطئ ويضل، فإن ظن الظان أنه بأدلة وبراهين خارجة عما جاء به، فهو من جنس ظنه أنه يأتي بعبادات غير ما شرعه توصله إلى مقصوده. وهذا الظن وقع فيه طوائف من النظار والغالطين وأصحاب الاستدلال والاعتبار والنظر..." [2]

والابتداع، منظورا إليه باعتباره ابتعادا عن القرآن الكريم، هو في الحقيقة **استظهار على القرآن الكريم بما يدعيه المبتدع والمبتعد من مدركات عقلية**. فالمخالف فيلسوفا كان أم متكلما "إذا تعلم علما استظهر به على كتاب الله. ومعنى استظهاره بالعلم على كتاب الله تحكيمه عليه وتقديمه وإقامته دونه، وهذه حال كثير ممن يحصل له علم فإنه يستغني به ويستظهر به ويحكمه ويجعل كتاب الله تبعا له... وليست هذه حال العلماء، فإن العالم حقا يستظهر بكتاب الله على كل ما سواه فيقدمه ويحكمه ويجعله عيارا على غيره مهيمنا عليه..." [3]

والمستظهر به على القرآن، عند هؤلاء، لا يعدو أن يكون أقوالا باطلة ظاهرة الكذب، أو شبهات، وهي في أحسن أحوالها، أدلة ضعيفة[4]:

* فكل مقالات الفلاسفة والمتكلمين تشتمل على "باطل إما في الدلائل وإما في المسائل [المداليل العقدية]، إما أن يقولوا مسألة تكون حقا ولكن يقيمون عليها أدلة ضعيفة وإما أن تكون المسألة باطلا"[5]. وهي شبهات يشتبه "الحق بالباطل فيها [لأنها]...

---

1) ابن تيمية، "الفتاوي الكبرى"، 47/5-50.
2) ابن تيمية، "النبوات"، ص. 58.
3) ابن قيم، "الإعلام"، 139/1-140.
4) يتجلى ضعف الدليل في صعوبة حفظه في وجه الاعتراضات والأسئلة الوارة عليه.
5) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 24.

تلبس الثوب الحق على جسم الباطل"[1] و"ترد على القلب وتحول بينه وبين انكشاف الحق له"[2]، وبالتالي ينتهي اعتمادها أدلة والنظر فيها باعتبارها كذلك إلى "أن يصير في القلب... اعتقاد فاسد"[3]. وبصفة عامة إن كل "ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع... أما السمع [المدرك الشرعي] الذي يقال إنه يخالف [ما علم بصريح العقل] إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالفه صريح المعقول، ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته"[4]. أهم ما يستظهر به على القرآن الكريم إذن مجرد شبهات أو "خيالات مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة"[5].

المخالفة المادية إذن استظهار على المدركات الشرعية عموما والقرآن الكريم خصوصا بأقوال مبتدعة[6] من جهة، وهي فضلا عن طابعها البدعي تكون، من جهة أخرى،

إما ضعيفة الدلالة.

وإما ظاهرة البطلان والكذب.

وإما شبهات تموه بالمعاني المتشابهة وبالألفاظ المجملة.

ومعارضة هذه المخالفة المادية ستكون بيانا لطابع المضامين التي تستظهر بها هذه المخالفة،

- البدعي
- الباطل أو الضعيف دلالة
- الشبيهي معنى والإجمالي لفظا.

وقد شكلت هذه الوظائف البيانية التوجه العام في التكلم الحنبلي على مضامين الفلاسفة والمتكلمين المخالفين.

---

1) ابن قيم، "الإعلام"، 1/140-141.
2) نفسه، 1/140.
3) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 32.
4) ابن تيمية، "بيان الموافقة"، 1/83.
5) نفسه، 1/87.
6) مقابل "الشرعي" "البدعي" وليس "العقلي".

2-2 معارضة المخالفة المنهجية

نقصد بالمخالفة المنهجية الابتعاد عن مناهج التبليغ والاستدلال والتناظر المسلوكة في القرآن الكريم والسنة الشريفة وأقوال أئمة سلف الأمة، والاستظهار عليها بمناهج مصطنعة، عدت عند الفلاسفة وبعض المتكلمين، وخصوصا الأشاعرة المتأخرين، الوجه الصناعي للنظر والمناظرة والذي بدونه لا يمكن للعالم أن يثق بعلمه.

لقد كان شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية أبرز عالم مسلم انتهض للاجتهاد لبيان طبيعة هذا الاستظهار المنطقي وأصوله وللتهوين من شأنه العلمي وللتحذير من إعماله واستخدامه في مجال العقائد.

كان الاستظهار المنطقي في مجال الإلهيات ومجال العقائد الإيمانية الأصل في مواجهة ابن تيمية له. فهؤلاء المستظهرون بالمنطق يزعمون أنه "يعلم بواسطة المنطق ثبوت الصانع وقدرته وجواز إرسال الرسل وتأييد الله لهم بما يوجب تصديقهم فيما يقولون"[1]. معارضة المخالفة المنهجية إذن ستكون معارضة للتوسط بالمنطق، المنطق الصناعي اليوناني عامة والأرسطي خاصة، لتحصيل العلوم الإلهية والعقائد الإيمانية، ومعارضة لإعماله واستخدامه في مجال المباحث الكلامية الإسلامية - العربية.

إن هذه الأداة المنطقية التي ينادي هؤلاء المخالفون بضرورة التوسط بها، أداة

1 - لا توصل إلى اليقين ولكن تؤدي إلى التهافت والاضطراب.

2 - أداة مبتدعة وغير مشروعة.

كما أن إعمالها واستخدامها يؤدي إلى

3 - المخالفة المادية.

4 - نشر الباطل وتعميمه.

5 - وحتى إن كانا مفيدين في الإبطال فإنهما لا يفيدان في الإثبات وجواب السؤال.

1 - إن الأداة المنطقية، وخصوصا قياسي الشمول والتمثيل، إن وقع الاستدلال بهما في العلم الإلهي - وهو أمر لا يجوز، لأن الله سبحانه ليس كمثله شيء فلا يجوز أن

---

1) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 161.

يمثل بغيره" ويستدل فيه بقياس التمثيل، ولأنه لا يجوز أن يدخل هو [=الله] وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها" فيستدل فيه بقياس شمولي تستوي فيه أفرده"[1]- لن يوصل لا إلى العلم ولا إلى اليقين: إن الاستدلال بهذه الأداة "استدلال فاسد لا يوصل إلى العلم"[2]. وهكذا "لما سلك طوائف من الفلسفة المتفلسفة والمتكلمة...هذه الأقيسة في المطالب الالهية لم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي في الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم وتكافئها"[3]

2 - إن هذه الأداة فضلا عن فسادها، أداة مبتدعة وغير مشروعة. إن "الاستدلال الذي يدعون إليه [المتكلمون، الفلاسفة] ويوجبونه ويجعلونه أول الواجبات وأصل العلم هو نظر واستدلال ابتدعوه ليس هو المشروع لا خبرا ولا أمرا"[4].

3 - وينتج بالتالي عن إعمال هذه الأداة الفاسدة والمبتدعة، مخالفة المدارك الشرعية ومضامين النصوص الإسلامية الأصلية، وذلك بإثبات "ما ينفيه الشرع والدين" وبنفي "ما يثبته الشرع والدين"[5].

4 - والتكلم مع المخالف بهذه الأداة ينشر الفساد ويعممه على الطرفين، المتكلم والمخالف، إذ الواحد منهما "يلتزم ما يراه لازما [من اللوازم] ليطردها فيلتزم لوازم مخالفة للشرع والعقل، فيجيء الآخر فيرد عليه ويبين فساد ما التزمه ويلتزم هو لوازم أخر لطردها فيقع أيضا في مخالفة الشرع والعقل"[6].

5 - إن الغالب على مستخدمي الأداة المنطقية توخيهم إبطال مقالات خصومهم، إذ كل طائفة من المتفلسفة والمتكلمة "إنما تقيم الحجج على إبطال قول خصمها لا على صحة قولها"[7]، بحيث صارت فضيلة الواحد منهم بقدر "اقتداره على الاعتراض والقدح

---

1) ابن تيمية، "بيان الموافقة"، 14/1-15.
2) ابن تيمية، "النبوات"، ص. 60.
3) ابن تيمية، "بيان الموافقة"، 14/1-15.
4) ابن تيمية، "النبوات"، ص. 59-60.
5) نفسه، ص ص. 94-95.
6) نفسه، ص ص. 62-63.
7) ابن تيمية، "الفتاوي الكبرى"، 128/5.

والجدل"[1]، ولكن "من المعلوم ان الاعتراض والقدح ليس بعلم ولا فيه منفعة، وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمترلة العامي، وإنما العلم في جواب السؤال"[2] وهو ما لا يفيد فيه استخدام واستعمال هذه الأداة المنطقية.

المخالفة المنهجية إذن استظهار على المسالك الشرعية بمسالك مبتدعة من جهة وهي فضلا عن طابعها البدعي تكون، من جهة أخرى،

إما فاسدة ومختلة، وهو الأمر الغالب عليها إذ "لا تفيد معرفة، بل تفيد جهلا وضلالا"[3]،

وإما كثيرة التعب لا فائدة من ورائها[4]، إذ عبارتها طويلة وإشارتها بعيدة، تجعل القريب من العلم بعيدا واليسير منه عسيرا[5].

ومعارضة هذه المخالفة المنهجية ستكون بيانا لطابع مناهجها :

- البدعي
- الفاسد والمختل
- اللامناسب واللامفيد.

وقد شكلت هذه الوظائف البيانية التوجه العام في التكلم الحنبلي على المنطق القياسي الفلسفي والكلامي المتأخر.

3 – المطالبة الحنبلية بالاستمساك والاعتصام والموافقة

المطلوب من العبد المكلف، في اعتقاده وفي اشتغاله، كان في مقام "دفع من يلزمه ويأمره ببدعة ويدعوه إليها"، أو في مقام "الدعوة لغيره والبيان له" أو في "مقام النظر أيضا"، "الاعتصام بالكتاب والسنة وسلف الأمة"[6]. من جهة أخرى إذا كان هذا العبد

---

1) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 26.
2) نفسه، ص. 26.
3) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 23.
4) ابن تيمية، "بيان الموافقة"، 56/3 وما بعدها.
5) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 169.
6) ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، 141/1-144.

المكلف "في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل وادعى أن العقل يعارض النصوص" فعليه عبء "حل شبهة" المعارض و"بيان بطلانها"[1]، إذ لا يجوز له السكوت عن الأقوال المعارضة للنصوص الإسلامية الأصلية، أو الأقوال المتضمنة "لنقيض ما أخبر به الرسول صلعم"[2]. وبصفة عامة، "الواجب على المسلم أن يلزم سنة رسول الله وسنة خلفائه الراشدين والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان"، وأن "يفصل التزاع بالعلم والعدل" في "ما تنازعت فيه الأمة وتفرقت"، و"إلا استمسك بالجمل الثابتة بالنص والاجماع وأعرض عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا"[3].

الاستمساك والاعتصام والموافقة هي البديل للابتعاد والابتداع والمخالفة.

وقد تمثل الاعتصام الذي ينادي به الاتجاه الحنبلي في صورتين :

1- صورة الالتزام بمضامين النصوص الإسلامية الأصلية.

2- صورة الالتزام بمناهج وأساليب هذه النصوص الإسلامية الأصلية.

3-1 الموافقـــة الماديـــة

لا بد في البداية من التمييز بين مجالين علميين ينبغي الفصل بينهما، مجال العلوم الشرعية وهي "علوم الأنبياء التي يتلقونها عن الله بواسطة الملائكة"[4]، ومجال العلوم الوضعية المتعلقة "بظاهر المخلوقات وأحوالها" والتي هي "نتائج الأفكار والتجارب" أي "ما علم بالعقل الضروري و[ما] علمت مقدماته بالحس" و "ما تقوم عليه الأدلة العقلية والبراهين اليقينية"[5]. وتوخى التمييز بين المجالين السابقين بيان أن الأصل في العلم بالأحكام الدينية ينبغي أن يكون هو القول الشرعي النبوي الموحى به لا الكلام البشري الوضعي، لأنه "إذا كان الرجل إماما في هذه العلوم [البشرية الوضعية] ولم يعلم بأي شئ جاءت به الرسل، ولا تحلى بعلوم الإسلام، فهو كالعامي بالنسبة إلى علومهم [العلماء

---

1) ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، 141-144.
2) ابن تيمية، "الفتاوي الكبرى"، 30/5.
3) نفسه، 141/5.
4) نفسه، 211/2.
5) نفسه، 212/2.

الوضعيون]... وهل يلزم من معرفة الرجل هيئة الأفلاك والطب والهندسة والحساب أن يكون عارفا بالإلهيات وأحوال النفوس البشرية وصفاوها ومعادها وسعادها وشقائها"[1]. إن العلماء الوضعيين إن هم تحدثوا في المجال الإلهي بدون الاستناد إلى القول الشرعي النبوي سيتحدثون بـــ "خيالات وهمية، وشبه عسرة المدارك، بعيدة التحصيل، متناقضة الأصول، غير مؤدية إلى معرفة الله ورسله"[2] وهي المعرفة المطلوبة في العلوم الإلهية.

ينبغي إذن، في مجال العلم الإلهي، الاعتصام بالمضامين الثابتة في البلاغ النبوي، لا بالدلائل العقلية أو المضامين العلمية الوضعية التي ينشؤها العلماء البشر ويحصلونها انطلاقا من المحسوسات بعقلهم الضروري؛ بعبارة أخرى ينبغي في مجال الإلهيات، الفزع إلى "العلم الموروث عن عبده ورسوله وخليله وحبيبه الذي بعثه لذلك داعيا وأقامه على هذا الطريق هاديا، وجعله واسطة بينه وبين الأنام وداعيا بإذنه لهم إلى دار السلام، وأبى سبحانه أن يفتح لأحد منهم إلا على يديه، أو يقبل من أحد منهم سعيا إلا أن يكون مبتدئا منه ومنتهيا إليه. فالطرق كلها إلا طريقه صلعم مسدودة، والقلوب بأسرها إلا قلوب أتباعه المنقادة إليه عن الله محبوسة مصدودة"[3].

إن القول النبوي الموحى به ليس مجرد إخبار بل هو أساسا كلام يستدل به وآيات يستعلم بها.

- إن المطلوب من المخاطبين المكلفين "تدبر كلامه [تعالى] وما تعرف به سبحانه إلى عباده على ألسنة رسله من أسمائه وصفاته وأفعاله وما نزه نفسه عنه مما لا ينبغي له ولا يليق به سبحانه، وتدبر أيامه وأفعاله في أوليائه وأعدائه التي قصها على عباده وأشهدهم إياها، **ليستدلوا بها** على أنه إلههم الحق البين الذي لا تنبغي العبادة إلا له **ويستدلوا** على أنه على كل شئ قدير وأنه بكل شئ عليم وأنه شديد العقاب... وأن أفعاله كلها دائرة بين الحكمة والرحمة والعدل والمصلحة لا يخرج شئ منها على ذلك"[4].

---

1) ابن قيم الجوزية، "الإعلام"،، 211/2.
2) نفسه، 211/2-212.
3) نفسه، 46/1-47.
4) نفسه، 185/1.

- والخطاب الإلهي مجموعة آيات، والآية هي "العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول"[1]. النصوص الإلهية إذن، باعتبارها آيات، هي "فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل"[2]، وهي التي ينبغي أن تسد مسد الدلائل العقلية التي يستخدمها الفلاسفة والمتكلمين في المطالب الإلهية، لأن "ما عند أئمة النظار - أهل الكلام والفلسفة- من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية فقد جاء القرآن بما فيها من الحق وما هو أكمل وأبلغ منها على أحسن وجه"[3]، وما من دليل صحيح يذكره الفلاسفة والمتكلمون "إلا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعده عن الإيرادات والأسئلة"[4].

لا احتياج إذن إلى ما يسميه المتكلمون بالدلائل العقلية. إن الأمر "موقوف على معرفة القرآن ومعانيه وتفسيره وترجمته"[5] لاستخلاص مضامينه والاستدلال بها، إذ الأصل في المعرفة العقدية هو "المدارك الشرعية". أما "المدارك العقلية" فهي إن وافقت ما في القرآن كانت حقا وإن خالفته كانت باطلا بل و"في القرآن بيان بطلانها... ففي القرآن الحق والقياس البين الذي يبين بطلان ما جاءوا به"[6].

3-2 الموافقة المنهجية

ينبغي أن يكون المنهج المسلوك في العلم الإلهي مسلكا صحيحا. وصحة المسلك راجعة إلى صحتين :

1- "صحة المادة والأدلة التي ينظر فيها"

2- و"صحة الذهن والإدراك"[7].

---

1) ابن تيمية، "الفتاوي الكبرى"، 151/5.
2) ابن تيمية، "بيان الموافقة"، 40/1.
3) ابن تيمية، نفسه، 32/1.
4) ابن قيم الجوزية، "الإعلام"، 145/1.
5) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 98.
6) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 97.
7) نفسه، ص. 169.

3-2-1 صحة المادة

إن الأدلة الصحيحة من حيث المادة والمضمون هي النصوص الإلهية المترلة، وقد تم إثبات ذلك في إطار الحديث عن "الموافقة المادية" التي واجه بها علماء الحنابلة ابتعاد الفلاسفة والمتكلمين عن النصوص الإسلامية الأصلية ومخالفتهم لها.

3-2-2 صحة الذهن والإدراك

وتتمثل هذه الصحة في أمرين، في سلامة القلب وفي الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها.

3-2-2-1 سلامة القلب

تظهر سلامة القلب في التعريف المقدم للقلب السليم، فحقيقته "أنه القلب الذي **سلم** لعبودية ربه حياء وخوفا وطمعا ورجاء فغني بحبه عن حب ما سواه وبخوفه عن خوف ما سواه ورجائه عن رجاء ما سواه

وسلم لأمره ولرسوله تصديقا وطاعة...
واستسلم لقضائه وقدره فلم يتهمه و لم ينازعه و لم يتسخط لأقداره
فأسلم لربه انقيادا وخضوعا وذلا وعبودية،
وتسلم جميع أحواله وأقواله وأعماله وأذواقه ومواجيده ظاهرا من مشكاة رسوله وعرض ما جاء من سواها عليها فما وافقها قبله وما خالفها رده، وما لم يتبين له فيه موافقة ولا مخالفة وقف أمره وأرجأه إلى أن يتبين له.
وسالم أولياءه وحزبه المفلحين الذابين عن دينه وسنة نبيه القائمين بها **وعادى** اعداءه المخالفين كتابه وسنة نبيه الخارجين عنهما الداعين إلى خلافهما"[1].

3-2-2-2 الفطرة

بواسطة الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها تتحقق "معرفة الحق والتصديق به ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع والملائم والمحبة له ومعرفة الضار المنافي والبغض له"[2]. الفطرة إذن طريق في العلم (التصديق والتكذيب) وطريق في العمل (المحبة والبغض). ومعرفة

---

1) ابن قيم الجوزية، "الإعلام"، 42/1.
2) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 29.

الحق والنافع التي تتحقق بالفطرة هي ما يسمى ب "المعروف"، أما "المنكر" فهو معرفة الباطل والضار، يقول ابن تيمية :

"ما كان حقا موجودا عرفته الفطرة وصدقت به وما كان حقا نافعا عرفته الفطرة وأحبته واطمأنت إليه وهذا هو "المعروف"، وما كان باطلا معدوما كذبت به الفطرة فأبغضته... فأنكرته وهذا هو "المنكر""[1].

وهذه الفطرة الأصلية التي فطر الله الإنسان عليها مكملة ومتممة بالشريعة الإلهية والتي هي فطرة مترلة. إن الشريعة جاءت "بتكميل الفطرة وتقريرها لا بإفسادها وتغييرها"[2]. ومسوغ التكميل الشرعي للفطرة الأصلية هو "أن الفطرة تعلم الأمر مجملا والشريعة تفصله وتبينه" وأيضا "تشهد بما لا تستقل الفطرة به"[3].والمعرفة العقدية، وخصوصا معرفة الله، ينبغي أن يستند فيها إلى هذه الفطرة الأصلية فالخالق سبحانه وتعالى، بما أنه لا شبيه له ولا نظير "فالتفكر الذي مبناه على القياس ممتنع في حقه وإنما هو معلوم بالفطرة"[4].

المنهج المسلوك إذن ينبغي أن يكون منهجا فطريا لا منهجا صناعيا كما يهول به الفلاسفة وبعض المتكلمين. وهذا المنهج الفطري بصوره المختلفة هو :

1 – الذي كان يستعمله السلف والأئمة في المطالب الإلهية

2 – وهو الوارد في القرآن الكريم في تقرير العقائد الإيمانية.

"وهذه المناهج الفطرية هي التي كان يستعملها السلف والأئمة... وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد وغير ذلك"[5].

ولا تتعلق هذه المناهج الفطرية المأثورة عن السلف والواردة في القرآن الكريم بالاستدلال فقط ولكن أيضا بالمناظرة والحجاج.

---

1) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 29.
2) ابن تيمية، "بيان الموافقة"، 55/3.
3) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص. 39.
4) نفسه، ص. 39.
5) ابن تيمية، "بيان الموافقة"، 15/1.

3-2-2-2-1 المناهج الفطرية في الاستدلال أهمها نوعان :

- "طريق الأمثال المضروبة" وهي "الأقيسة البرهانية القرآنية"
- و"طريق قياس الأولى"[(1)].

3-2-2-2-2 أما المناهج الفطرية في المناظرة فالقرآن مملوء بشواهدها خلافا لما يتوهمه الفلاسفة وكثير من المتكلمين:

"قد يقع في وهم كثير من الجهال أن الشريعة لا احتجاج فيها وأن المرسل بها صلوات الله وسلامه عليه لم يكن يحتج على خصومه ولا يجادلهم، ويظهر جهل المنطقيين وفروخ اليونان أن الشريعة خطاب للجمهور ولا احتجاج فيها، وأن الأنبياء دعوا الجمهور بطريق الخطابة، والحجج للخواص وهم أهل البرهان يعنون أنفسهم ومن سلك طريقتهم. وكل هذا من جهلهم بالشريعة والقرآن، فان القرآن مملوء من الحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد وإثبات الصانع والمعاد وإرسال الرسل وحدوث العالم... [ف]... القرآن مملوء بالاحتجاج وفيه جميع أنواع الأدلة والأقيسة الصحيحة، وأمر الله تعالى رسوله صلعم بإقامة الحجة والمجادلة... وهذه مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه، وهذه مناظرات رسول الله صلعم وأصحابه لخصومهم وإقامة الحجج عليهم، لا ينكر ذلك إلا جاهل مفرط في الجهل"[(2)].

تقتضي الموافقة المنهجية إذن الاعتصام بالمناهج الفطرية واللااصطناعية في الاستدلال والمناظرة، لأنها هي المناهج المشروعة وذلك من جهتين :

- من جهة أن الله تعالى فطر الإنسان عليها
- من جهة أن الوحي الإلهي ناطق بها وشاهد لها.

وسنقف على هذه المناهج بتفصيل في بحثنا هذا لأننا نعدها شاهدا للأصالة المنطقية الإسلامية - العربية والتي يرجع الفضل في التنبيه إليها وبيانها واستثمارها للعلماء المسلمين الحنابلة؛ ومن هنا كان إحساسنا الأول بضرورة البدء بإبراز الخصوصية المنهجية التي تميز التوجه الحنبلي عن التوجه الفلسفي والتوجه الاعتزالي والتوجه الأشعري.

---

1) ابن تيمية، "بيان الموافقة"، 14/1-15. وابن تيمية، "الفتاوي الكبرى"، 132/5.
2) ابن قيم الجوزية، "الإعلام"، 144/1-146.

الفصل الرابع

الكلام عند أهل التفلسف الإسلامي - العربي
الاستفزاز المنهجي والعقدي الفلسفي



كيف فهم فلاسفة الإسلام علم أصول الدين الإسلامي العربي المسمى كلاما، وما هي الأمور التي حددت فهمهم له ؟

ما هي القيمة التي رآها فلاسفة الإسلام لهذا العلم، وما هي الأسباب التي أدتهم إلى هذا الرأي؟

ما هو البديل الذي اقترحه فلاسفة الإسلام لهذا العلم، إن صراحة أو إشارة، وما هي الأغراض التي أرادوا تحقيقها بذلك الاقتراح ؟

إن التساؤل الأول مناسبة لإبراز الموقف الفلسفي الإسلامي الواصف لعلم الكلام الإسلامي العربي، المبين لخصوصيته وتميزه بالإضافة إلى باقي العلوم الدينية الإسلامية العربية.

والتساؤل الثاني منطلق لإظهار الموقف الفلسفي الإسلامي المقوم لعلم الكلام الموازن بينه وبين غيره من العلوم من حيث استيفاء شروط المعقولية والعلمية.

أما التساؤل الثالث والأخير، فنريد من طرحه التنبيه إلى المرجعية المعيارية والإيديولوجية العامة التي كانت السند في وصف فلاسفة الإسلام وتقويمهم لعلم الكلام الإسلامي العربي خاصة، والعلوم الملية عامة، والموجه لمهمتهم النظرية التي حاولوا القيام بها في الحقل الثقافي الإسلامي العربي، ودورهم الفكري الذي أناطوا بأنفسهم مسؤولية أدائه.

I . يرى أبو نصر الفارابي في «الكلام» أنه قدرة حجاجية، تمكن صاحبها، في مجال مخصوص، مجال العقيدة والشريعة، وبواسطة اللغة الطبيعية، من تحقيق أمرين متكاملين :

– من الاستدلال لحكم أو مجموعة أحكام من أحكام العقيدة والشريعة، في مواجهة مبطل ذلك الحكم أو تلك المجموعة من الأحكام.

– من الاستدلال على حكم أو مجموعة أحكام من أحكام العقيدة والشريعة، في مواجهة مثبت ذلك الحكم أو تلك المجموعة من الأحكام.

إن «الكلام» عند الفارابي فعل مناظرة لغوي واقع في المجال العقدي والشرعي، **إنه فعالية حجاجية لغوية متجسدة في مواد دينية**. يقول الفارابي :

"صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على **نصرة** الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة و**تزييف** كل ما خالفها بالأقاويل ."[1]

وهذه الفعالية الحجاجية اللغوية الدينية، المسماة كلاما، متميزة عن الفعل النظري الاستنباطي غير الحجاجي الذي لا يلزم فيه وجود ثنائية الناصر والمزيف، المثبت والمبطل، ولكن فقط وجود واحدية المستنبط ،أي وجود ناظر واحد يكون مستدلا وباحثا، مستدلا بدليل (أو مجموعة أدلة) وباحثا عن مداليل الدليل (أو مجموعة الأدلة) وعن لوازمه (أو لوازم مجموعة الأدلة). وإذا كانت الفعالية الحجاجية اللغوية الدينية **كلاما**، فإن الفعل الاستدلالي الباحث اللغوي الديني فقه وسيكون بذلك **تميز الكلام عن الفقه تميزا للمناظرة عن مجرد النظر، وتميزا للحجاج عن الاستنباط**. يقول الفاربي :

«وهذه الصناعة [الكلام].....غير الفقه، لأن الفقيه يأخذ الآراء التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا **يستنبط عنها** الأشياء اللازمة عنها والمتكلم **ينصر** الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا **من غير أن يستنبط** عنها أشياء أخر. فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه ومتكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم واستنباطه عنها بما هو فقيه» [2].

إذا كان الفقه بحثا ونظرا في الأدلة الدينية، عقدية كانت أم شرعية، قصد استنباط وتوليد ما يمكن استنباطه وتوليده منها، فإن الكلام مناظرة وحجاج في هذه الأدلة الدينية، حجاج ومناظرة بين طرفين :

- طرف يعمل على نصرة هذه الأدلة،
- وطرف يعمل على تزييف الأدلة المناقضة والمعارضة وإبطالها.

وإذا كان الكلام مناظرة في الأدلة الدينية، فإن وصف هذه المناظرة يقتضي الوقوف على أمرين متمايزين :

---

1) الفارابي، "رسالة في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام"، ص ص.75-76.
2) نفسه، ص. 76.

أمر الأدلة الدينية التي تقع فيها المناظرة،

وأمر أساليب المناظرة وكيفياتها، أي وجوه نصرة ووجوه تزييف الأدلة الدينية.

I-1 - "الأدلة الدينية"

I-2 - "أساليب المتكلمين في النصرة وفي التزييف"

I-1 الأدلة الدينية

إن الأدلة الدينية أدلة ملية، إذ "الملة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين"[1]، أدلة تكون مجتمعة ما يعرف "بالملة". والملة مجموع من الأحكام والأوضاع حكم بها ووضعها "واضع الملة". وهي تتفرع إلى مجموعين جزئيين :

مجموع يضم تعريفا بجملة من الآراء

مجموع يضم تقديرا لجملة من الأفعال.

وذلك أن الملة "تلتئم من جزئين :

- من **تحديد** آراء

- **وتقدير أفعال**"[2].

I .1.1. الآراء الملية

ماذا يقصد بالآراء ؟ وماذا يقصد بالآراء الملية ؟

إن "الرأي" في معناه الاصطلاحي، حكم أو قضية أو خبر لم يتم لصاحبه فحصه ونقده وهو مع ذلك يستند إليه في بحثه ومناظرته. إنه "**ما لم يتعقب**"[3] من الأحكام، أي هو تلك الأحكام التي تستعمل "من غير أن تمتحن وتسبر ويعلم هل هي مطابقة للأمور الموجودة أو غير مطابقة لها" [4]. واستعمال الناظر أو المناظر للرأي راجع الى أنه يقبله - ومن ثمة يستعمله - لسبب من أسباب ثلاثة[5]:

---

1) الفارابي، "كتاب الملة"، ص. 46.

2) نفسه، ص. 46.

3) الفارابي، "رسالة في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام"، ص.30.

4) الفارابي، نفسه، ص. 18.

5) الفارابي،نفسه، ص. 18.

فإما لأنه "رأي إنسان" ما يعتد به المستعمل،
وإما لأنه "رأي طائفة" ينتمي إليها المستعمل،
وإما لأنه "رأي جميع الناس".

بعبارة أخرى، إن الرأي، بالرغم من أنه حكم لم يفحصه مستعمله، فهو يستعمله، نظرا ومناظرة، لأن من هو حجة عنده يقبله[1]، سواء أكانت هذه الحجة فردا أم جماعة، أو لأنه حكم مشهور[2] لدى جميع الناس ومتداول بينهم.

إن الرأي بنوعيه، الرأي المقبول والرأي المشهور، بسبب أنه لم يتعقب و لم يمتحن، "لا يؤمن أن يكون [فيه] كذب من غير أن يشعر به الإنسان"[3] المستعمل له، **إنه قضية غير مأمونة الصدق**، حكم لا ينبغي أن نثق به، حتى وإن كان رأيا مشهورا، وهو أعلى درجات الرأي، ذلك أن "نهاية ثقتنا بالرأي من جهة ما هو رأي أن يكون رأي جميع الناس"[4].

إذا كان الرأي قضية غير مأمونة الصدق من جهة، متكلا في القضاء بها على قضاء الغير بها من جهة أخرى، فإن مقابلها سيكون هو القضية المستعملة الصادقة والحقيقية، أي "المقدمة اليقينية" أو "المقدمة المعلومة" التي "نقبلها ونصدق بها، ويستعملها كل واحد منا من جهة يقين نفسه بمطابقتها للأمور من غير أن يتكل أحد منا على شهادة غيره له، ومن غير أن يستند فيها إلى ما يراه، ولا يبالي أكان رأي غيره فيها مثل رأيه أو لا"[5].

الرأي، بمعناه الاصطلاحي إذن :

1. حكم ليس من المعلومات، ولا من المقدمات اليقينية التي وحدها يطمأن لصدقها وصوابها.
2. حكم قد يكون حكما كاذبا.
3. حكم يستعمل بالرغم من لا يقينيته وإمكان كذبه.
4. حكم متكل فيه على الغير.

---

1) وهو ما يسمى بالرأي المقبول.
2) وهو ما يسمى بالرأي المشهور.
3) الفارابي، "رسالة في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام"، ص.30.
4) الفارابي،نفسه، ص.18.
5) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 18.

5. حكم قد لا يفيد الاستناد إليه علما ويقينا.

وتسمية قضية ما باسم "الرأي" معناه التأكيد على أنها قضية تتصف بالصفات الخمسة المذكورة سابقا. وعليه فإن "الآراء الملية" ستكون هي تلك القضايا والأخبار التي تشمل عليها الملة، غير المعلومة، والتي قد تكون كاذبة، والمستعملة مقدمات استعمالا مؤسسا على الاتكال من جهة، وغير مفضي افضاءا ضروريا لتحصيل العلم واليقين من جهة أخرى،. ولهذه القضايا والأخبار متعلقان، فهي إما تتعلق بأمور نظرية، فتكون بذلك **آراء ملية نظرية**، وإما تتعلق بأمور إرادية، فتكون بذلك **آراء ملية إرادية**.

1.1.1-I إن الآراء الملية النظرية قضايا موحى بها، ومن هنا مليتها، وتتعلق بأمور لا يرتبط بها العمل والسلوك ومن هنا نظريتها[1]. إنها قضايا موحى بها "بأحد وجهين أو بكليهما :

- أن توحى إليه [الرسول] هذه كلها مقدرة،

- الثاني أن يقدر هو [الرسول] بالقوة التي استفادها هو عن الوحي من الموحي تعالى ...

- أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني"[2].

وهي قضايا تقضي بأمور وأحكام في حق الذات الإلهية وذوات الروحانيين والملائكة والأنبياء، وعملية خلق العالم وأجزائه، وترابط هذه الأجزاء فيما بينها وعملية خلق الإنسان روحا وجسدا، ومسألة اليوم الآخر. إنها "الآراء التي تشرع في الله، وفيما يوصف به العالم"[3] أي في

-"ما يوصف الله تعالى به،

- ثم ما يوصف به الروحانيون ومراتبهم في أنفسهم ومنازلهم من الله تعالى، وما فعل كل واحد منهم.

---

1) "كتاب الملة" حيث نجد "النظرية الفكرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها"، ص. 46.
2) "كتاب الملة"، ص. 44.
3) الفارابي، "رسالة في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام"، ص.75.

- ثم كون [خلق] العالم، وما يوصف به العالم وأجزاؤه ومراتب أجزائه. وكيف حدثت الأجسام الأول، وأن من الأول أجساما هي أصول سائر الأجسام، التي حدثت أولا أولا وتبطل، وكيف حدثت سائر الأجسام عن التي هي من الأجسام أصول، ومراتب هذه، وكيف ارتباط الأشياء التي يحويها العالم بعضها ببعض، وانتظامها، وأن كل ما يجري فيها عدل لا جور فيه، وكيف نسبة كل واحد منها إلى الله تعالى وإلى الروحانيين.

- ثم كون [خلق] الإنسان وحصول النفس فيه والعقل، ومرتبته من العالم ومنزلته من الله ومن الروحانيين.

- ثم أن توصف النبوة ما هي، والوحي كيف هو وكيف يكون.

- ثم ما يوصف به الموت والحياة الآخرة والسعادة التي تصير إليها الأفاضل والأبرار، والشقاء الذي يصير إليه الأراذل والفجار في الحياة الآخرة"[1].

I-2.1.1. أما الآراء الملية الإرادية "فهي تلك القضايا التي تكون في أشياء إرادية"، في أفعال الخير لتعمل، وفي أفعال الشر لتترك، عن طريق الإخبار بمآلاتها في الآخرة وبأوصاف أصحابها وقصصهم. إنها بصفة عامة الأخبار الواردة في الملة العائدة إلى ذكر "ما يوصف به الأنبياء والملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى والحق الذين توالوا في الزمان السالف، واقتصاص ما اشتركوا فيه والذي اختص به كل واحد من أفعال الخير وما آلت إليه أنفسهم وأنفس من انقاد لهم واقتدى بهم من المدن والأمم في الآخرة، وما يوصف به الملوك الأراذل والرؤساء الفجار المتسلطون من أهل الجاهلية، وأئمة الضلال الذين كانوا في الزمان السالف، واقتصاص ما اشتركوا فيه وما اختص به كل واحد من أفعال الشر وما آلت إليه أنفسهم وأنفس من انقاد لهم واقتدى بهم من المدن والأمم في الآخرة. وما يوصف به من في الزمان الحاضر من الملوك الأفاضل، والأبرار، وأئمة الحق، وذكر ما شاركوا فيه من تقدمهم وما اختص به هؤلاء من أفعال الخير، وما يوصف به الرؤساء الفجار وأئمة الضلال وأهل الجاهلية في الزمان الحاضر، واقتصاص ما شاركوا فيه من تقدم، وما اختصوا به من أفعال الشر، وما تؤول إليه أنفسهم في الآخرة"[2].

---

1) الفارابي ، "كتاب الملة"، ص ص. 44-45 .
2) الفارابي ، نفسه، ص. 45.

"الآراء الملية الإرادية" إذن أوصاف وأخبار وقصص تتوجه إلى الإرادة وتتوخى من الإخبار بها أن يقتدى بها عمليا، أن تفعل أعمال الخير وأن تترك أعمال الشر. إنها أحكام عملية "إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها"[1]، وأريد بالوحي بها عمل الإنسان عليها إن فعلا أو تركا.

I.2.1. الأفعال المقدرة

لا تشتمل الملة على الآراء النظرية والآراء الإرادية فقط، ولكنها تتضمن أيضا جملة من الأقوال الغاية منها طلب الفعل والترك، جملة **تعليمات وتوجيهات سلوكية مباشرة،** يسميها الفارابي باسم "الأفعال الملية" وهي الأقاويل "التي يعظم الله بها ويمجد، ثم التي يعظم بها الروحانيون والملائكة، ثم التي يعظم بها الأنبياء والملوك والأفاضل والرؤساء والأبرار وأئمة الهدى الذين كانوا فيما سلف، ثم التي يخسس بها الملوك الأراذل ورؤساء الفجار وأئمة الضلال ممن سلف وتقبح بها أمورهم. ثم التي يعظم بها من في الزمان من الملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى... ويخسس من في الزمان من أضدادهم. ثم... تقدير الأفعال التي بها تكون معاملات أهل المدن إما في ما ينبغي أن يعمله الإنسان بنفسه وإما في ما ينبغي أن يعامل به غيره، وتعريف العدل في شيء شيء من هذه الأفعال"[2].

الأدلة الدينية أو الملية إذن - وهي ما تقع فيه المناظرة والحجاج والتكلم - أقوال : تتعلق إما بأمور نظرية لا عمل تحتها، فتكون بذلك "آراء ملية نظرية"، وإما بأمور تحتها عمل، تعلقا إما مباشرا وإما غير مباشر،

- فإن تعلقت مباشرة بالعمل كانت "أفعالا ملية"
- وإن تعلقت بالعمل بشكل غير مباشر كانت "آراء ملية إرادية".

وبما أن الكلام مناظرة في الأدلة الدينية، فإنه سيكون مناظرة إما في الآراء الملية النظرية، وإما في الآراء الملية الإرادية وإما في الأفعال الملية. بعبارة أخرى

---

1) الفارابي، "كتاب الملة"، ص. 47.
2) الفارابي، نفسه، ص. 46.

"إن كان "ر" قولا مليا نظريا أو قولا مليا إراديا أو قولا مليا محددا لعمل، فإن التكلم في "ر" من أجل نصرته في وجه معارضه، أو من أجل تزييفه في وجه ناصره، يكون كلاما"

3.1.I. الكلام إذن منهج تفاوضي وتداولي في الأقاويل الملية، أقاويل "يرسمها للجمع رئيسهم الأول [النبي] يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا"[1]، أقاويل شبيهة بما تشتمل عليه الفلسفة، التي هي أيضا، مثل الملة، تلتئم من جزءين، جزء نظري وجزء علمي، أقاويل يؤسس لها ويؤصل في الحكمة الفلسفية. إن "الملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة، وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية ...كذلك الملة. والعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية ... والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا براهين، **فإذن الجزآن اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة**"[2]. وعليه، ما من قول ملي، نظريا كان أم عمليا، إلا وله **مشابهه الحكمي**. ثم إن هذا المشابه الحكمي يفضل القول الملي من جهتين، من جهة فضيلة البناء ومن جهة فضيلة الانتماء.

* إن الأقوال الملية مجرد آراء، أما الأقوال الحكمية فبراهينها معها، **أي أنها أقوال مبنية بناءا برهانيا**.

** إن الأقوال الملية ليست كالأقوال الحكمية التي تنتمي إلى "أعلى الصناعات الإنسانية مترلة وأشرفها مرتبة"[3]، صناعة الفلسفة . **لابد إذن من إرداف وإرفاد الأقوال الملية بالأقوال الحكمية** بطريقين :

- إما بـــ "إحضار ما قال القدماء [من الحكماء] في ذلك قولا تاما على أقصد سبله وأسهلها مسلكا"[4] لكي نشترك معهم في "ثمار فكرهم"، بل ولنستعمل هذه الثمار ونستمد منها "المقدمات المسهلة لنا سبل الحق" و"الأوائل الحقية التي بها [نتخرج] إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية"[5]، وهي مقدمات وأوائل نفتقر فيها إليهم، لأنه لا يمكن أن

---

1) الفارابي ، "كتاب الملة"، ص. 44.
2) الفارابي ، نفسه، ص ص. 46-47 .
3) الكندي، "الرسائل الفلسفية"، ص. 97.
4) الكندي، نفسه، ص. 103.
5) الكندي، نفسه، ص. 102.

تجتمع لنا "مع شدة البحث في مددنا كلها"..."ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك "وإنما اجتمعت "في الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا""[1]. **أقوال الحكماء المشابهة للأقوال الملية "قنية نفيسة" ينبغي امتلاكها وتحصيلها.**

وإما بـــ"تتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما"، وذلك باستثمار ما قالوه، لأن "ما أفادونا من ثمار فكرهم" تصير لنا سبلا وآلات مؤدية الى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته[2]. إن **الأقوال الحكمية المقتناة، أو المتممة، تصبح جنة بها يتوقى** "سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي [الحكماء القدامى]... ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين"[3].

4.1.I. افتقار الملة إلى الحكمة

إن الحكم بغياب البرهان عن الأدلة الدينية أو الملية، بعد القضاء بانقسام الملة إلى جزئين، نظري وعلمي، تحقيقا لادعاء المشابهة بينها وبين الحكمة، كان تمهيدا لتقرير مدعى أعلى وأقوى وأخطر، مدعى عدم استقلال الملة بنفسها وافتقارها إلى الحكمة. ولقد فتح هذا المدعى الباب على مصراعيه لتبيئة البحث الحكمي في المجال النظري الإسلامي العربي التي تشهد لها أسماء فلاسفة الإسلام وأعمالهم، تبيئة طمحت إلى تحقيق هدفين متكاملين :

1 - إلى امتلاك "القنية النفيسة" وتحصيل التراث الحكمي العام،

2 - إلى تتميم الناقص من هذه القنية باستثمار التام منها، والاجتهاد في إطار التراث الحكمي العام.

ولتثبيت هذه التبيئة وتوجيهها وإسنادها سلك بعض فلاسفة الإسلام سبيلا قدم "الملة" أو "الأقوال الملية" في صورة خاصة جاعلا من مضامينها **تخيلات وتمثيلات يخاطب**

---

1) الكندي، "الرسائل الفلسفية"، ص. 102.
2) الكندي، نفسه، ص. 103.
3) الكندي، نفسه، ص ص. 103-104.

بها العموم، تفيده التقرب من المعاني الحكمية التي توجد براهينها في الفلسفة المنادى بامتلاكها والاجتهاد داخلها.

ليست الآراء الملية فقط قضايا تتصف بكونها ليست من المعلومات (المقدمات اليقينية) وبإمكان كذبها وبالاتكال في القضاء بها على الغير، وبإمكان عدم إفادة استعمالها للعلم واليقين، ولكنها أيضا مجرد تخييلات وتمثيلات :

"ينبغي أن تكون الصفات التي توصف بها الأشياء التي تشتمل عليها آراء الملة **صفات تخيل** إلى المدنيين جميع ما في المدينة من الملوك والرؤساء والخدم، ومراتبهم وارتباط بعضهم ببعض، وانقياد بعضهم لبعض، وجميع ما يرسم لهم، **ليكون ما وصف لهم من تلك مثالات يقتفونها في مراتبهم وأفعالهم**، فهذه هي الآراء التي في الملة"[1].

لخطورة ادعاء تمثيلية الملة وطابعها التخييلي ولجوهريته في تحديد الموقف الذي وقفه فلاسفة الإسلام من علم أصول الدين الإسلامي العربي عامة، ومن المضامين التي يتباحث فيها علماؤه المسلمون خاصة، يحسن بنا أن نحاول الكشف عن البنية العامة التي ورد في إطارها هذا الادعاء، وسنأخذ ابن رشد شاهدا لهذه البنية العامة.

ينظر ابن رشد إلى الملة باعتبارها مجموع الآراء الملية النظرية والعملية من زوايا ثلاثة، من زاوية **المخاطب** بها ومن زاوية **طرق المخاطبة** التي سلكها واضع الملة في مخاطبة المخاطب بالملة، ومن زاوية **المقصود** الذي قصده واضع الملة من مخاطبة من خاطبه. ويمكن ترتيب هذه الزوايا الثلاثة بالشكل التالي :

أ. لابد أولا من حصر أنواع المخاطبين بالملة.

ب. بعدها لابد من التمييز بين الأغراض والمقاصد المتوخاة من الملة في حق كل نوع نوع من المخاطبين بالملة.

ج. وأخيرا لابد من بيان أن كل نوع من المخاطبين مختص بطريق في المخاطبة سلكه واضع الملة ليحقق به الغرض من مخاطبته.

---

1) الفارابي ، "كتاب الملة"، ص. 45.

أ – المخاطب بالملة صنفان، صنف الجمهور وصنف العلماء، وهما "صنفا الناس بالحقيقة"[1]. وكل صنف من هذين الصنفين خص شرعيا بتعليم مناسب له، فهناك تعليم شرعي خاص بالجمهور، وتعليم خاص بالعلماء، ولا ينبغي المزج بينهما إذ "يجب أن يوقف عند حد الشرع في نحوِ التعليم الذي خص به صنفا صنفا من الناس، وألا يخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية"[2].

أ – 1 لكن كيف يعين ابن رشد صنف الجمهور؟ إنه يحدده بصفتين سلبيتين :

– إن الجمهور هو من لا يمتلك الآلة البرهانية، يقول : "أعني بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية"[3].

– إن الجمهور هو من لا يتجاوز في معارفه ومعلوماته ما تزوده به حواسه. إن الجمهور كل أولائك الذين "يقتصرون من [معرفتهم]...على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس"[4]. وصنف الجمهور هذا هو "أكثر الناس"[5].

أ– 2 أما العلماء، الصنف الثاني من المخاطبين بالملة، فيحددهم ابن رشد بصفتين ايجابيتين :

– فهم من يملك الآلة البرهانية التي بها يبنون معارفهم ومعلوماتهم. فتصورات العلماء للمعاني ومعرفتهم بحقائق الأشياء "أدى إليها البرهان"[6]. وهم من تزيد معارفهم ومعلوماتهم على ما تتيحه لهم حواسهم زيادة في عدد المعلومات والمعارف، وزيادة في عمقها ودقائقها: إن العلماء "يزيدون على ما يدرك... بالحس ما يدرك بالبرهان" زيادة "من قبل الكثرة" وزيادة "من قبل التعميق"[7]. وصنف العلماء هذا هو "الأقل من الناس"[8].

---

1) ابن رشد، "مناهج الأدلة"، ص. 180.
2) نفسه، ص. 191.
3) نفسه، ص. 167.
4) نفسه، ص. 153.
5) نفسه، ص. 179.
6) نفسه، ص. 206.
7) نفسه، ص. 154.
8) نفسه، ص. 179.

ب – إن التمييز بين فئة الجمهور وفئة العلماء ذو غرض. وهذا الغرض هو ادعاء وجود مقصودين متمايزين توخاهما واضع الملة من توجيه الخطاب الملي إليهما ومن تعريفهما على خطابه:

ب **-1-** إن "المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل"[1] أي أن علم الجمهور بالملة معناه عمله بها. إن الملة في توجهها للجمهور، إنما تتوخى "**التأثير في النفوس**"، نفوس الجمهور، لكي يتحقق "عملهم عنها"[2].

ب **-2-** أما العلماء فالمقصود منهم هو "العلم والعمل"[3] معا أي أن علم العلماء بالملة معناه علمهم بها وعملهم عنها أيضا.

إن غاية الجمهور ونهايته في انسياقه للخطاب الملي إذن **الامتثال السلوكي**، لأن "سعادته ونجاته [إنما] باتباع الظواهر"[4]، أما العلماء ففضلا على الامتثال السلوكي هم مطالبون **بالتيقن العلمي** لأنهم ممن "سعادته في علوم اليقين"[5].

ج – لكن ما هي الطرق التي بها خاطب واضع الملة الجمهور لتحقيق غرضه منهم؟ وما هي الطرق التي خاطب بها العلماء أهل "علوم اليقين"؟

ج **-1-** إن تحقيق الغرض من **الجمهور**، وهو كما رأينا التصديق والقبول لظواهر الأقاويل الملية النظرية والعملية، المنتهيين إلى الامتثال السلوكي، وهو الغاية القصوى من مخاطبة الجمهور، إن تحقيق هذا الغرض يتوسل بوسيلتين إحداهما راجعة إلى **المضامين** المصرح بها لهم، وأخراهما راجعة إلى **الكيفية أو الأسلوب** الذي به يتم جر الجمهور إلى قبول تلك المضامين وبالتالي الاستناد إليها في عملهم وتصرفهم.

ج **-1-1** يرى ابن رشد أن للمضمون المصرح به **للجمهور**، في الشرع، شرطين.

* أن يكون مضمونا "**الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة**"[6].

---

1) ابن رشد، "مناهج الأدلة"، ص. 180.
2) نفسه، ص. 180.
3) نفسه، ص. 180.
4) نفسه، ص. 207.
5) نفسه، ص. 207.
6) نفسه، ص. 193.

** أن يكون لهذا المضمون "**مثل في الشاهد**"[1]، ليتسنى لواضع الملة أن يمثل له به، وإن كانت له أمثلة متعددة مثل له "بأقرب الأشياء شبها به"[2].

إن المضامين المصرح بها للجمهور- أي الأحكام العلمية والعملية الظاهرة في الملة – أمور يتوقف عليها عمل الجمهور، وبالتالي فإن ما لا مدخل له في العمل لا يمكن أن يعد بالإضافة إلى الجمهور، من مضامين الملة. كما أن هذه المضامين ينبغي أن يكون لها مثال أو أمثلة في شهادة الجمهور لكي يتمثلوها ويتصوروها. وبالتالي فلا يمكن أن يعد من الملة، في حق الجمهور، المضمون الذي لا مثال له في شهادتهم.

الملة إذن، من حيث الجمهور المخاطب بها، مجموعة من المعاني

* يحتاجها الجمهور لكي يمتثل وينقاد في سلوكه وهو الأمر المطلوب منه شرعا.

*يستطيع تمثلها لأن لها مثالات في شاهده، وهي استطاعة تنعدم بانعدام المثال لامتناع حصول إدراكهم لما ليس له مثال في الشاهد.

ج -1-2 إن الكيفية التي بها تصرح الملة بمعانيها ومضامينها للجمهور كيفية مخصوصة. إنها تسلك **سبيل التمثيل**، فهي "تضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها [المعاني المصرح بها] دونها"[3]، كما أنها في حكمها بإمكان وجود معنى من المعاني، تستدل "بقياس التمثيل" أو ب"قياس امكان وجود المساوي على وجود مساويه" أو بـــ "**قياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود**"[4].

ضرب المثل وقياس التمثيل وقياس المساواة وقياس الأدنى وقياس الأولى، هي الأساليب التي تخاطب بها الملة الجمهور، إنها طرق مخاطبة الجمهور الشرعية. وتتصف هذه الطرق بصفتين اثنتين : إنها "إذا تأملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة"[5].

---

1) ابن رشد، "مناهج الأدلة"، ص. 193.
2) نفسه، ص. 193.
3) نفسه، ص ص. 190-191.
4) نفسه، ص. 243 وص ص.190-191 .
5) نفسه، ص. 148.

وتتأسس يقينيتها على أنها من "الطرق العامة المشتركة للجميع"[1] أي من "الأدلة مشتركة التصديق للجميع"[2]. فالجميع يقبلها لأن "نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس"[3]. أما بساطتها فراجعة إلى أنها "غير مركبة"، أي "قليلة المقدمات" وبالتالي تكون نتائجها ومداليلها، وهي المعاني المقصودة في حق الجمهور، "قريبة من المقدمات الأول"[4]، أي "من المقدمات المعروفة بنفسها"[5] التي لا نحتاج في العلم بها إلى استدلال.

الملة في حق الجمهور إذن جملة من المعاني :

- حاجة الجمهور إليها أكيدة.
- لها في الشاهد أمثلة بها يستطيعون تمثلها.
- وبالتالي تبلغ إليهم باستحضار الشاهد (إما بضرب المثل وإما بقياس المساواة وإما بقياس الأولى وإما بقياس الأدنى).
- واستحضار الشاهد طريقة في التبليغ يقبلها الجميع لبساطتها، ومن ثمة لملاءمتها لمستوى الجمهور المعرفي، القاصر عن رتبة البرهان، والمحبوس في مدركاته الحسية.

ج- 2 إن الملة في حق **العلماء** شيء متميز عن الملة المصرح بها للجمهور. إن واضع الملة، في مخاطبته للعلماء، لم يسلك سبيل التصريح كما فعل ذلك مع الجمهور، ولكنه سلك سبيل **التنبيه**، إن على مستوى المعاني أو على مستوى طرق إثبات تلك المعاني.

ج-2-1 إن المعاني التي تتضمنها الآراء الملية النظرية والعملية ليست هي المقصودة ن طرف واضع الملة في حق العلماء. المقصود في حقهم معاني أخرى تنبه عليها المعاني لصرح بها، معاني من درجة ثانية، العلماء وحدهم هم القادرون على إدراكها. فالشرع نبه العلماء على ... المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور"[6].

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 190.
2) نفسه، ص. 243.
3) نفسه، ص. 205.
4) نفسه، ص. 148.
5) نفسه، ص. 193.
6) نفسه، ص. 191.

وتتصف هذه المعاني المنبه عليها بصفة البعد عن المعارف الأولى الضرورية، بعدا لا يقدر كل الناس على تقريبه لإدراك منتهاه الذي هو هذه المعاني المنبه عليها. ذلك أن كل معرفة بعيدة عن المعارف الأولية ومحتاجة في حصول إدراكها إلى "عدة خاصة ومدة محدودة"، لا يمكن أن تكون معرفة مصرحا بها في الشرع: "إن ما كان بعيدا عن المعارف الأول الضرورية فإنما نبه عليه [الشرع] بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس"[1].

المضامين الملية إذن، في حق العلماء، منبهات على المعاني الحقيقية، المعاني الحكمية الفلسفية، التي سبق للكندي أن حاول إثبات مشابهتها للأقاويل الملية[2].

ج-2-2 لم ينبه الشرع على المعاني الحكمية الفلسفية فقط، ولكن نبه أيضا على طرق إدراك هذه المعاني الحكمية وتحصيلها، أي على المقاييس البرهانية، "الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء"[3]، المتصفة بالتركيب وبالبعد عن المقدمات المعروفة بنفسها.

الملة في حق العلماء إذن هو المنبه عليه فيها، وهو أمران :

- **المعاني الحكمية الفلسفية،**
- **الآلة البرهانية التي أدت إلى تحصيل هذه المعاني الحكمية الفلسفية.**

يتضح مما سبق أن نظر فلاسفة الإسلام في الملة، وتقسيم المخاطبين بها إلى فئتين، كل فئة منها خاطبها واضع الملة بطريقة خاصة وتوخى منها غرضا خاصا، كان نظرا موجها بمبدأ يقتضي بضرورة تقديم معاني الحكمة الإنسانية التي أدى إليها البرهان على المعاني الشرعية التي صرحت بها الملة وبلغتها للجمهور بطرق، وإن كانت مشتركة التصديق للجميع، إلا أنها طرق غير برهانية. ويتفرع عن مبدأ التقديم السابق مبدأ آخر يقتضي بضرورة محاكمة المعاني الشرعية المصرح بها بمعيار مطابقتها للمعاني التي عدت معاني منبه عليها. ولقد اشتغلت هذه المحاكمة **باستعمال فرضية المماثلة أو المشابهة المدعاة بين المعنى الملي والمعنى الحكمي.**

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 169.
2) انظر الصفحات 172-174.
3) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 193.

إذا كان المعنى الملي هو المعنى الشرعي المصرح به في الملة، وكان المعنى الحكمي هو "المعنى الموجود بنفسه" أي المعنى الصادق الذي يستمد صدقه من صدق المقدمات التي ينطلق منها ومن سلامة الطريق الذي يسلك منها إليه، وكان المعنى الحكمي أصلا والمعنى الملي فرعا، وجب تقويم الفرع بالاستناد إلى الأصل: إن المعنى الملي إما أن يكون مطابقا للمعنى الحكمي وإما غير مطابق. وإن كان غير مطابق فلابد وأن يكون منبها على المعنى الحكمي، وبالتالي يلزم الوقوف على مختلف **وجوه التنبيه**.

1 - يكون المعنى الملي مطابقا للمعنى الحكمي إذا كان "المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه"[1]، ولا فرق هنا بين العلماء والجمهور.

2 - وإذا كان المعنى الملي غير مطابق للمعنى الحكمي، فلابد أن نعد المعنى المصرح به (المعنى الملي) ممثلا للمعنى الموجود بنفسه (المعنى الحكمي) الذي يصبح معنى ممثلا له، فلا "يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل"[2]. نصبح إذن هنا أمام ثنائية المعنى الممثل (البدل) والمعنى الممثل له (المعنى الموجود بنفسه) وأمام علاقة التمثيل الرابطة بين طرفي الثنائية السابقة.

وبما أن الممثل له نوعان :

- معنى موجود بنفسه ولكن "لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة، فتعلم في زمان طويل، وصنائع جمة، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة"[3].

- ومعنى موجود بنفسه "يعلم بعلم قريب"[4] دون حاجة إلى المقاييس البعيدة والمركبة، فإن الثنائية السابقة تظهر في صورتين :

المعنى البدل ممثلا للمعنى الحكمي البعيد.

المعنى البدل ممثلا للمعنى الحكمي القريب.

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 248.
2) ابن رشد، نفسه، ص. 248.
3) ابن رشد، نفسه، ص. 248.
4) ابن رشد، نفسه، ص. 248.

وبما أن علاقة التمثيل ومعرفتها، أي معرفة" لماذا هو [ما صرح به] مثال"[1]، هي أيضا دائرة بين أن تكون معرفة قريبة وأن تكون معرفة بعيدة فإن الصورتين السابقتين تتطوران لتظهرا في أربعة صور أساس :

1.2		يمثل تمثيلا قريبا		القريب
2.2	المعنى البدل المصرح به	يمثل تمثيلا قريبا	للمعنى الموجود بنفسه	البعيد
3.2		يمثل تمثيلا بعيدا		القريب
4.2		يمثل تمثيلا بعيدا		البعيد

1.2. حيث يمثل المعنى الملي تمثيلا قريبا للمعنى الموجود بنفسه القريب، "فيعلم بعلم قريب...كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال"[2]. والمعنى الملي الذي يكون من هذا النوع ينبغي أن يرد ويؤول إلى المعنى الموجود بنفسه الذي تقبله كل العقول لقربه من المقدمات الضرورية، بل إن التصريح بوجوب رده وتأويله واجب في حق العلماء[3].

2.2. حيث يمثل المعنى الملي تمثيلا قريبا للمعنى الموجود بنفسه البعيد، أي للمعنى الحكمي الذي لا يعلم صدقه إلا بعلم بعيد أي بطريق قياسي مركب وطويل، تتداخل فيه صناعات جمة ويحتاج إلى زمان طويل، ولا يقدر على خوضه إلا أصحاب الفطر الفائقة. إن المعنى الممثل له وإن كان علمه بعيدا إلا أن التمثيل له بالبدل يكون قريبا، خصوصا إذا ما سلم بصدق المعنى الممثل له[4]. والمعنى الملي الذي يكون من هذا النوع يستحسن أن يسكت فيه ويتوقف فـ "الأحفظ بالشرع ألا يتأول"[5].

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 248.
2) ابن رشد، نفسه، ص. 248.
3) ابن رشد، نفسه، ص. 249.
4) ابن رشد،نفسه، ص. 256.
5) ابن رشد،نفسه، ص ص. 251-256.

3.2. حيث يمثل المعنى الملي تمثيلا بعيدا للمعنى الموجود بنفسه القريب. إننا هنا أمام صنف من المعاني الملية لا تطابق المعاني الحكمية المعلوم صدقها بعلم قريب، ولكنها أيضا صعبة الرد والتأويل إليها. إن الخواص من العلماء هم وحدهم القادرون على القيام بهذا الرد والتأويل، من هنا كانت القاعدة "ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء"[1].

4.2. حيث يمثل المعنى الملي تمثيلا بعيدا للمعنى الموجود بنفسه البعيد. أي أن المعنى "الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده [صدقه] إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا"[2]. والمعاني الملية التي تكون من هذا الصنف "تأويلها خاص في الراسخين في العلم" كما لا يجوز إشهار ذلك التأويل والتصريح به "لغير الراسخين في العلم"[3].

إن محاكمة المعاني الشرعية المصرح بها بمعيار مطابقتها أو عدم مطابقتها للمعانى الحكمية، أو محاكمة الملة "بالحكمة" انتهت، نظريا، إلى ادعاء، أو على الأقل، إلى الإشارة إلى وجود درجة ثانية للملة، تصبح فيها أو معها الملة، "**الملة العلمية**" أو "**الملة المنبه عليها**"، ملة العلماء أو الملة التي نبه واضعها العلماء عليها. يصبح العالم الوسيلة التي بها تتحول الملة من درجاتها الأولى، درجة التصريح، إلى درجاتها الثانية، درجة التنبيه، والعالم المقصود هنا، من المنظور الرشدي خاصة والفلسفي عامة، هو ذلك الشخص الذي حصل وتعلم المعاني الموجودة بنفسها أي "الحكمة الإنسانية" والذي يمتلك الآلة البرهانية أي "المنطق اليوناني".

وهكذا تحول الملة المصرح بها، من طرف "العالم" الذي هو في الحقيقة مجرد رمز لحكمة إنسانية ما وآلة تدليلية ما، إلى "ملة منبه عليها" منها ما ينبغي الضن بها على غير أهلها أو على غير الراسخين في العلم (الصنف 4.2) أو الامتناع عن التصريح بها إلا لخواص العلماء (الصنف 3.2) أو التوقف فيها والسكوت عنها (الصنف 2.2). ومنها ما ينبغي تبليغه للعموم والجمهور (1.2).

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 249.
2) ابن رشد، نفسه، ص. 248.
3) ابن رشد، نفسه، ص. 249.

I.5.1 . الأدلة الدينية أو الملية، من المنظور الفلسفي، أدلة عملية في حق الجمهور، وأدلة منبهة على أدلة علمية في حق العلماء. والجمهور والعلماء هما "صنفا الناس على الحقيقة". يكون المنقاد والمنساق للملة المحمدية أحد رجلين :

– إما أن يكون من الجمهور فيكون بذلك مخاطبا بظواهر الملة ومطالبا باتباعها في تصرفاته وأعماله.

– وإما أن يكون من العلماء فيكون بذلك مخاطبا بظواهر الملة ومطالبا بالتنبه أيضا إلى ما تنبه عليه من معاني الحكمة الإنسانية وأساليب تحصيلها البرهانية.

لكن ظهر من المنقادين والمنساقين للملة المحمدية من أراد أن يستند إلى ظواهر الملة لا لاتباعها عمليا ولكن لتأسيس العلم عليها، العلم الذي ينبغي أن يؤسس كما رأينا لا على الظواهر ولكن على ما تنبه عليه تلك الظواهر. إن هذا النوع من المنقادين أراد أن يكون فوق العامة والجمهور، فلم يقنع بالعمل وطمح إلى أن يعلم أيضا، لكنه لم يصل إلى مرتبة العلماء لأنه لم يقدر على حل الشكوك التي عرضت له في المعاني الملية الظاهرة، فكان بذلك دون مرتبة العلماء. صنف جديد ينبغي أن يضاف إلى الجمهور وإلى العلماء، إنه صنف **أهل الكلام** الذين "هم فوق العامة ودون العلماء"[1]. إن تقسيم الفلاسفة للمخاطبين "الحقيقيين" بالملة إلى صنفين، صنف الجمهور وصنف العلماء، والتحديدات التي حددوا بها كل صنف من هذين الصنفين، والمسؤوليات والأدوار التي ألزموا بها كل واحد منهما، كلها أمور نصبت لأجل التوهين من شأن صنف ثالث "واقعي"، صنف "أهل الكلام"، صنف "المتسمين بالنظر " من غير أن يكونوا ناظرين حقيقة، صنف "**أهل الغربة عن الحق**" و"**ضيقي الفطن عن أساليب الحق**" المتاجرين بالدين من أجل الرئاسة والزعامة، الناصبين العداوة للحكماء القدامى ولأساليبهم البرهانية اليقينية[2].

فكيف نقص الفلاسفة من شأن المتكلمين ومن شأن صناعة الكلام ؟

انصب توهين الفلاسفة للمتكلمين ولصناعتهم على أمرين أساسين، أمر المضامين والمواد والمعاني التي يتباحثون فيها، وأمر أساليب وطرق بحثهم وتباحثهم.

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 179.
2) الكندي، "الرسائل الفلسفية"، ص ص. 103-104.

I.1.5.1. (مضامين المتكلمين)

* إن الكثير من المعاني التي يخوض فيها المتكلمون بدع لم ترد في الشرع[1].

* والتباحث في هذه البدع لا يفيد المخاطب بالشرع، من الجمهور كان أم من العلماء.

* إن الكثير من المضامين التي يستثمرها المتكلمون كأدلة ومقدمات قضايا "واهية" فهي:

– إما قضايا "ظاهر كذبها بنفسه"[2].

– وإما قضايا "غير بينة بنفسها"[3].

– وإما أنها تكون من المطالب العويصة التي "اختلف فيها العلماء"[4].

* إن أقوال المتكلمين مفسدة للشريعة ومبطلة للحكمة منها، فأقوالهم تنتهي إلى

إما أن "تتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها"،

وإما إلى "المحو لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة"[5].

* إن أقوال المتكلمين مفسدة لعقائد الجمهور[6].

I.2 . أساليب المتكلمين في النصرة وفي التزييف

إن المتكلمين يعمدون إلى تقوية وشد ونصرة مضامينهم المدخولة، وبدعهم المرذولة، في وجه معاندهم ومقاومهم والمعترض عليهم، بطرق وأساليب في البحث والمبـــاحثة، مسلوب عنها ما توصف به الأساليب والطرق الصائبة، ومنطبق عليها ما تتسم به الأساليب والطرق المموهة المضلة.

* فطرقهم "ليست هي الطرق التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها"[7].

* وهي "طرق لا تجري مجرى الطبع"[1].

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 156.
2) ابن رشد، نفسه، ص. 144.
3) ابن رشد، نفسه، ص. 146.
4) ابن رشد، نفسه، ص. 146.
5) ابن رشد، نفسه، ص. 173.
6) ابن رشد، نفسه، ص. 206.
7) ابن رشد، نفسه، ص. 135.

* طرق لا يستفيد منها الجمهور ولا يحصل له بها اقتناع فهو "لا يقدر على فهم [ما يقوله المتكلمون] فضلا عن أن يقع له به إقناع"[2].

* إن طرقهم في التأويل لا تنضبط بقانون، فكل "فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي يقصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضعه الأول"[3].

* وأخيرا فطرقهم طرق غير برهانية لا تفضي بيقين "إلى ما يرومون إنتاجه عنها"[4].

فضلا عن السلوب السابقة، تتصف طرق المتكلمين وأساليبهم بصفات أخرى تنقص من شأنها فهي :

* طرق متكلفة وجاهلة بمقصد الشرع :

متكلفة لأنها لم ترد في الشرع ولم ينبه عليها، وهي تؤول بهم إلى الابتداع، ابتداع في الألفاظ وابتداع في الأقوال، فهم يستخدمون ألفاظا مستحدثة ومبتدعة لم ترد في الشرع[5]، وينتهون إلى شيء مبتدع "لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور"[6].

جاهلة بمقصد الشرع زائغة عن طريقه، لأن "كل من سلك بالجمهور غير ... الطرق البسيطة تأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن طريقه"[7].

* طرق سوفسطائية مموهة أي "الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة"[8].

* طرق "معتاصة تذهب على الكثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور"[9].

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 157.
2) ابن رشد، نفسه، ص. 157.
3) ابن رشد، نفسه، ص ص. 181-182.
4) ابن رشد، نفسه، ص. 144.
5) ابن رشد، نفسه، ص. 206.
6) ابن رشد، نفسه، ص. 162.
7) ابن رشد، نفسه، ص. 193.
8) ابن رشد، نفسه، ص. 185.
9) ابن رشد،نفسه، ص. 135.

* طرق "خطبية في الأكثر"[1].

* إن المتكلمين ينصرون الملة بأي شيء اتفق، فهم في مواجهة الاعتراض الوارد عليها يعمدون إلى طرق ضعيفة منها :

– أهم ينصرون الملة بأقوال الملة ذاتها.

– يستغلون المحسوسات والمشهورات والمعقولات وما يلزم عن هذه المحسوسات والمشهورات والمعقولات لنصرة الملة استغلالا قريبا أو استغلالا بعيدا.

– وإن كان محسوس من المحسوسات أو معقول من المعقولات أو مشهور من المشهورات أو لازم محسوس أو لازم معقول أو لازم مشهور لا يشهد لرأي ملي أو يناقضه فإنهم :

- إما أن يذهبوا إلى تأويل الرأي الملي تأويلا يصيره موافقا لما لم يشهد له أو لما ناقضه حتى وإن كان ذلك التأويل تأويلا بعيدا؛
- وإما أن يذهبوا إلى تأويل المحسوس أو لازمه أو المشهور أو لازمه أو المعقول أو لازمه تأويلا يجعله موافقا للرأي المناقض؛
- وإما أن يذهبوا مباشرة إلى إبطال مالا يشهد للرأي الملي أو يناقضه.

وإن لم يستطيعوا سلك الطرق الثلاثة السابقة اكتفوا بالاحتجاج بأن الرأي الملي صادق لأن قائله وواضعه حجة لا يجوز في حقه لا الكذب ولا الغلط. يقول الفارابي : المتكلمون "يرون أن ينصروا الملة بأن ينصبوا لها أولا جميع ما صرح به واضع الملة، بالألفاظ التي بها عبر عنها ...ثم يتتبعون المحسوسات والمشهورات والمعقولات، فما وجدوا منها أو من اللوازم عنها، وإن بعد، شاهدا لشيء مما في الملة نصروا به ذلك الشيء وما وجدوا منها مناقضا لشيء مما في الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض، ولو تأويلا بعيدا، تأولوه عليه، وإن لم يمكنهم ذلك وأمكن أن يزيف المناقض أو أن يحملوه على وجه يوافق ما في الملة فعلوه..

وإن تضادت المشهورات والمحسوسات في الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئا والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك، نظروا إلى أقواها شهادة لما في الملة فأخذوه واطرحوا الآخر وزيفوه...

---

1) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص. 138.

وإن لم يمكن أن تحمل لفظة الملة على ما يوافق أحد هذه ولا أن يحمل شيء من هذه على ما يوافق الملة، و لم يمكن أن يطرح ولا أن يزيف شيء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التي تضاد شيئا منها [من الملة]، رأوا حينئذ أن ينصر ذلك الشيء بأن يقال إنه حق لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط"[1].

* يعمد بعض المتكلمين لنصرة الملة في وجه المعارض لها إلى طريق الاعتراض على ما في ملة المعترض، لا إلى محاولة تصحيح المعترض عليه ونصرته. ف "قوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء، يعني التي يخيل فيها أنها شنعة، بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنيعة التي فيها، فإذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء تلقاه هؤلاء بما في ملة أولئك من الأشياء الشنعة، فدفعوه بذلك عن ملتهم"[2].

* يعمد بعض المتكلمين لنصرة الملة أو لنصرة أقاويلهم في وجه المعارض لها إلى محاولة إسكات المعترض بأية طريقة كانت حتى وإن كانت إرهابا وتخويفا.

ف "آخرون منهم [من المتكلمين] لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية في أن تصح بها تلك الأشياء صحة تامة حتى يكون سكوت خصمهم عنهم لصحتها عنده لا لعجز عن مقاومتهم فيها بالقول، واضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التي تلجئه إلى أن يسكت عن مقاومتهم إما خجلا وحصرا أو خوفا من مكروه يناله"[3].

* والبعض من المتكلمين دفعا للاعتراض يسلك سبيل الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة :

"وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها ويدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق و لم يبالوا أن يستعلموا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين :

إما عدو والكذب والمغالطة جائز أن يستعملا في دفعه وفي غلبته، كما يكون ذلك في الجهاد والحرب.

---

1) الفارابي، "إحصاء العلوم" ، ص ص. 135-136.
2) الفارابي، نفسه، ص. 137.
3) الفارابي، نفسه، ص ص. 136-137.

وإما ليس بعدو ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان"[1].

الصناعة الكلامية، إذن، من المنظور الفلسفي ضعيفة في مضمونها وفي أسلوبها. وباعتبارها راجعة إلى الاقتدار على نصرة الآراء والأفعال الملية وتزييفها بالأقاويل، **ينبغي أن تعزز بالآلة الجدلية والآلة الخطابية** المفيدتين في ميدان الرأي والعمل. يقول الفارابي:

"إذا كان الجدل يعطي الظن القوي فيما تعطي فيه البراهين اليقين أو في كثير منها، وكانت الخطابة تقنع في كثير ما ليس شأنه أن يبرهن ولا أيضا مما ينظر فيه الجدل، وكانت الملة الفاضلة ليس إنما هي للفلاسفة أو لمن مترلته أن يفهم ما يخاطب به على طريق الفلسفة فقط، بل أكثر من يعلم آراء الملة ويلقنها ويؤخذ بأفعالها ليست تلك مترلته، وذلك إما بالطبع وإما لأنه مشغول عنه، وكانوا أولئك ليس ممن لا يفهم إلا المشهورات أو المقنعات، صار الجدل والخطابة لذلك السبب عظيمي الغناء في أن تصحح بهما آراء الملة عند المدنيين وتنصر بهما ويدافع عنها وتمكن في نفوسهم وفي أن تنصر بهما تلك الآراء إذا ورد من يروم مغالطة أهلها بالقول وتضليلهم ومعاندها"[2].

وإن تم تعزيز الصناعة الكلامية بالجدل والخطابة آنذاك تكون مفيدة للجمهور وللمدنيين ودون أن ترقى إلى مترلة الفلسفة المفيدة وحدها للعلماء.

II . إن خصوصية موقف فلاسفة الإسلام من الكلام كامنة في :

** النظر إليه كملكة حجاجية تشتغل في ميدان الملة المظنونة

** المناداة بشحذ هذه الملكة وإذكائها بالأداة اليونانية الملائمة لميداني الظن والعمل، الأداة الجدلية من جهة والأداة الخطابية من جهة ثانية.

** عد الأداة اليونانية الجدلية والخطابية بقواعدها وأصولها الأداة المثلى لعقلنة المباحثة في مجالي الآراء الملية والأفعال الملية.

وقد تأسست هذه الخصوصية على موقف مسبق من "الملة المحمدية" ميز فيها بين درجتين : درجة تنبيه ودرجة تصريح،كلتاهما ينبغي أن يضبط الاشتغال فيهما بأساليب المنطق اليوناني وطرقه، درجة بالبرهان ودرجة بالجدل وبالخطابة.

---

1) الفارابي، "إحصاء العلوم" ، ص ص. 137-138.
2) الفارابي، "كتاب الملة"، ص ص. 47-48.

خلاصة الباب الأول

إن كل مبحث من المباحث النظرية التي يتجلى فيها سعي الإنسان الفكري، واجتهاده المعرفي، لأجل الجواب على المطالب والمسائل التي تواجهه تبعا لمختلف المقامات العلمية والعملية التي يجد نفسه قائما فيها، لا يسوغ إلا وله ما يوجبه من جهة، وما يجب عنه من جهة أخرى. ولقد كان حديثنا السابق عن الكلام الإسلامي العربي القديم، بعد تحديده وبيان اندراجه في ما يصح أن يصطلح عليه بـــ " الفكر الإسلامي العربي"، حديثا انطلق من موجباته، فتحصل لنا أن هذا الكلام ما ظهر إلا للرد على تحديات طالت ما تعتقد عليه جماعة المسلمين من أحكام إيمانية تعبد الله بها عباده، تحديات تمثلت في صور متعددة، وإن كانت مفصولة نظريا، فلا ضرورة عقلية تلزم بألا تجتمع في الفرد الواحد أو الطائفة الواحدة. وقد انتقينا في البداية صورتين لهذا التحدي، صورة اعتد فيها أصحابها بالمدارك النظرية الفردية ليستظهروا بها على كل ما عداها بحجة اطمئنان أنفسهم إليها، وقد كان نموذج هذه الصورة التوجه الاعتزالي في الفكر الإسلامي العربي القديم، وصورة اعتد فيها أصحابها بالإمام أو المولى الذي توسطوا به لتشخيص انسياقهم للتكليف الإلهي وتعيينه، وماثلوا بين تشيعهم لإمامهم وعبادتهم لله عز وجل، فصارت العبادة عندهم راجعة إلى ولاية خاصة، وقد كان نموذج هذه الصورة التوجه الشيعي الإمامي في الفكر الإسلامي العربي القديم.

كما تحصل لنا أن فز علماء المسلمين، من السلف عامة ومن الأشاعرة والحنابلة خاصة، لمواجهة هذه الاستفزازات العقدية، مكن من إسكات الاعتزال وقطعه، ومن الفصل بين العقيدة والسياسة وإبعاد الإمامة والولاية من مجال العقائد إلى مجال الشرائع والمصالح، ومن تثبيت "الكلام" كمبحث مشروع يدور وجوده مع وجود الخلاف في تفصيل العقائد الثابتة إجمالا، ومع وجود الابتداع والانحراف فيها وفي أساليب تحصيلها وتبليغها. وتحصل

لنا أيضا أن التمكين المشروع للكلام في العقائد والمدافعة فيها بين أهل العلم من جماعة المسلمين، لم يكن لتسكت عنه أصوات أخرى في الحقل الثقافي الإسلامي العربي القديم، انتهضت هذه المرة، لا للاستظهار بالمدارك النظرية الفردية التي تطمئن إليها نفوس الأفراد، ولكن بمدارك نظرية زعم أنها كونية، لإجماع "الحكماء" عليها، وبرهانية يقينية، لأنها حاصلة بعلم أول، أو لأنها تترتب على علم أول بوجه اضطراري لا نفكاك عنه؛ فكان هذا الانتهاض لحظة استفزازية عقدية متميزة وجديدة استظهر أصحابها ب "اليقين"، حسب اصطلاحهم، على "المشهور" و "المقبول" و "المظنون " و "المموه" وهي، حسب تصريحهم أو تعريضهم، صفات تنطبق على مضامين الكلام الإسلامي العربي المشروع وعلى مناهجه. وقد كانت عمدة هؤلاء المستفزين الجدد وضع مماثلتين، مماثلة بين "الحكمة " التي روجوا لها والوارد في التكليف الاعتقادي الإلهي "تنبيها" و "إشارة" و "تخييلا" و "تمثيلا"، ومماثلة بين "المتكلمين" وقدامى الحكماء الذين قصروا عن الحكمة الحق ولم يجاوزوا، في أحسن الأحوال، عتبة مستوى "المشهور" و "المقبول" "مضمونا"، ومستوى "الجدل" منهجا .

إن صح أن "قدامى الحكماء" كانوا "جدليين" فهل يلزم من ذلك أن المتكلمين "جدليون"؟ وهل حقا تستقيم المماثلة بين منهج الكلام ومنهج الجدل؟

إن استقرار الكلام الإسلامي العربي المشروع، يوجب، لمواجهة هذا الاستفزاز الجديد، الانتهاض إلى الفصل بين "الجدل" و"الكلام" فصلا من شأنه أن يهدم الركن المنهجي الذي ارتكز إليه أهل "الحكمة" في استظهارهم على الفكر الإسلامي العربي الأصيل بعلومهم الأول وبراهينهم اليقينية. ويقتضي منا هذا الانتهاض أن نعمل أولا على بيان جدلهم ، آدابه ومنطقياته بالاستـــناد إلى مصادرهم ومراجعهم التي رجعوا إليها، وأن نعمل ثانيا على بيان "علم كلام" المتكلمين، وعلم قوانين المدافعة والمناظرة بينهم، آدابه ومنطقياته أيضا وبالاستناد إلى التراث الإسلامي العربي العائد إلى فن المناظرة وآداب البحث، ليتسنى لنا بعد هذين العملين أن نبرز طبيعة المنهج المشتغل في إنشاء المعارف الكلامية في الفكر الإسلامي العربي القديم وفي حفظها، المتميزة تماما عن الجدل الفلسفي والصابة في المنطق الحجاجي القائم على أسبقية الاعتراض والسؤال .

إن هذه المقتضيات هي ما نخصص له الباب الثاني والأخير من هذا البحث.

الباب الثاني

منطق المدافعة النظرية في العقائد



الفصل الأول

منطق الجدل

".... الجدل والخطابة ... عظيما الغناء في أن تصحح بهما آراء أهل الملة عند المدنيين وتنصر بهما ويدافع عنها وتمكن في نفوسهم، وفي أن تنصر بهما تلك الآراء إذا ورد من يروم مغالطة أهلها بالقول وتضليلهم ومعاندتهم"

الفارابي، كتاب الملة، ص ص 47.48



تحصل لنا مما سبق أن الفلاسفة المسلمين ماثلوا بين الكلام والجدل، وادعوا أن "الكلام" ملكة حجاجية تشتغل في ميدان الملة المظنونة، ونادوا بضرورة شحذ هذه الملكة وإذكائها بالأداة اليونانية الملائمة لميداني الظن والعمل، الأداة الجدلية من جهة، والأداة الخطابية من جهة أخرى. ونعتقد أن هذه المماثلة التي أقامها الفلاسفة المسلمون بين علم الكلام الإسلامي والجدل اليوناني لن تفهم حق الفهم إلا بمعرفة المقصود من الجدل عندهم، خصوصا وأن الكثير من "الألفاظ" التي استخدمها هؤلاء الفلاسفة لوصف مضامين النظر الإسلامي- العربي ومناهجه تحمل في طياها مواقف تقويمية منه، وقد سلف ظهور ذلك بوضوح حين وقفنا على استخدامهم لمفهوم "الرأي" للدلالة به على المضمون العقدي الإسلامي. إن مفهوم "الجدل"، عند الفلاسفة، متميز تماما عن مفهوم "المناظرة" في الفكر الإسلامي- العربي القديم، وبالتالي يمكن أن نقبل كون الكلام "مناظرة في العقائد" ونرد وندفع كونه "جدلا في العقائد"، وسيظهر هذا الأمر جليا بعد بيان "المناظرة" عند أهلها و"الجدل" عند أهله.

لنبدأ إذن بطلب الجواب عن الكيفية التي ضبط بها فلاسفة الإسلام الفعالية الحوارية القائمة بين طرفين والمسماة جدلا.

إن حديثنا عن "الجدل" من المنظور الفلسفي العربي سيستند إلى الفهم الإسلامي للجدل الأرسطي، وهو فهم يبعد أحيانا كثيرة عن الثابت فعلا في الكتابة الجدلية الأرسطية، خصوصا في كتاب "الطوبيقا"، ابتعادا نعتقد أن الذي اقتضاه أمران :

1 - حضور النظرية القياسية التحليلية في فكر فلاسفة الإسلام حين أرادوا فهم ما كتبه أرسطو عن الجدل، فقد فهموا الجدل انطلاقا من القياس التحليلي.

2 - حضور المتكلمين كخصوم لهم، فهؤلاء المتكلمون هم في نظر الفلاسفة مثلهم مثل غيرهم من اليونان الذين لم يرق فكرهم الى مستوى الحكمة الحقة، والذين ظلوا مأسورين بالمظنون وبالشبيه بالصادق ولكنه غلط، وبالمموه والمغلط.

وشاهدنا للفهم الإسلامي للجدل الأرسطي هو الفيلسوف الشيخ أبو نصر الفارابي أولا والفيلسوف شارح أرسطو أبو الوليد ابن رشد ثانيا.

سنعمد في تقريبنا للفهم الإسلامي الفلسفي للحوار الجدلي إلى محاولة إبراز أمور ثلاثة :

أولا : إبراز خصوصية التفاعل الحواري الجدلي بالإضافة إلى تفاعلات حوارية أخرى تشترك معه في كونها مما يقع فيه السؤال والجواب بين ناظرين. وقد اقتضى منا إبراز هذه الخصوصية أن نخصص أقساما لمختلف هذه التفاعلات كما هي ثابتة عند الفلاسفة المسلمين. وقد كانت غايتنا التمهيد لإمكان دمج "المناظرة"، كمنهج نظري إسلامي- عربي أصيل، في تفاعل حواري غير التفاعل الحواري الجدلي. فالمشابه الفلسفي للجدل المحمود عند المسلمين ليس جدل الفلاسفة ولكن "فحص" الفلاسفة، كما سنرى في الفصل الثالث من الباب الثاني المخصص للموازنة بين الجدل والمناظرة.

ثانيا : إبراز ضوابط المحاورة الجدلية سؤالا وجوابا من الخارج ومن الداخل، وذلك بعد تقديم المقام الجدلي كمقام استغلابي جهادي ورياضي شأنه في ذلك شأن كل المقامات التي يقع فيها التصارع والتغالب والتنافس .

ثالثا : إبراز الغايات القصوى المتوخاة من الحديث عن الجدل. فحديث الفلاسفة عن الجدل ليس مجرد وصف للمفاعلة الجدلية المغالبة وتقويم لها، وإنما هو أيضا حديث يراد به إقرار جملة من الأحكام تسند وتدعم مشروعهم الأكبر في رد الشريعة إلى الحكمة.

وهكذا سنوزع حديثنا عن "الجدل من المنظور الفلسفي الإسلامي" على مباحث نبحث فيها :

1 - مختلف أصناف السؤال والجواب، وقد سمينا هذا المبحث"**من الفحص إلى السفسطة والخطابة والبرهان والجدل**".

2 - إفراد صنف الجدل باعتباره سؤالا وجوابا يقصد منهما تحقيق الغلبة على الخصم، وقد سمينا هذا المبحث "**المقام الجدلي مقام استغلابي**".

3 - مختلف ضوابط السؤال والجواب الجدليين، وقد سمينا هذا المبحث "**تقويم الجدل عند الفلاسفة المسلمين**"، داخليا (القسم الأول) وخارجيا (القسم الثاني).

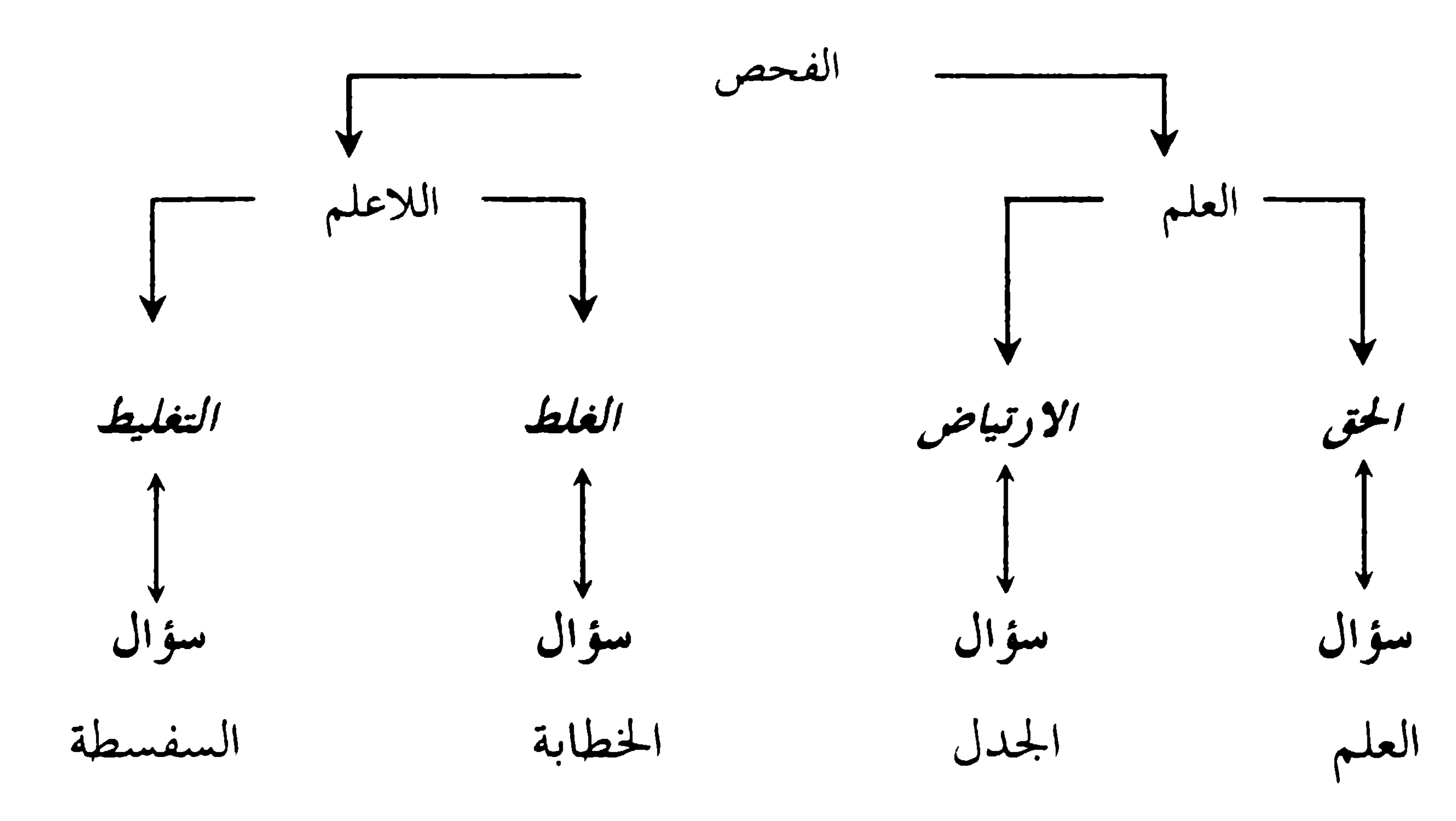
4 - الغايات القصوى لإرادة ضبط الجدل، وقد سمينا هذا المبحث: "**من الجدل إلى العلم**".

المبحث الأول

من الفحص والسفسطة والخطابة والبرهان إلى الجدل

ما هي التفاعلات الحوارية التي يمكن أن تقوم بين طرفين أحدهما يسأل والآخر يجيب؟ بعبارة أخرى ما هي مختلف مقامات السؤال والجواب، المقامات التي يمكن للملكة الحجاجية أن تظهر فيها؟

نجد عند فلاسفة الإسلام، الفارابي خصوصا، أن هذه التفاعلات الحوارية أصناف خمسة، يمكن تقريبها، لأجل تمييز السؤال والجواب المسميين جدلا، بالخطاطة التالية : حيث الأصل هو التفاعل الحواري المسمى فحصا.





القسم الأول

سؤال الفحص

هناك وضع

- لا يعلمه الناظر وبالتالي، لا يعلم القياس الذي يثبته ولا القياس الذي يبطله،

- يريد هذا الناظر علم قيمة هذا الوضع الصدقية، وبالتالي يريد علم القياس المثبت أو المبطل له،

- يدرك هذا الناظر أن تحصيل العلم بالوضع والكشف عن قياسه سيكون أيسر وأسهل إن هو التمس معونة غيره وأشركه في محاولة التحصيل والكشف. وبالتالي قد يعمد الناظر إلى استدعاء غيره وسؤاله التعاون معه، شريطة أن يكون هذا الغير المستدعى مثله في عدم العلم بعد بالقيمة الصدقية للوضع المبحوث فيه، أو على الأقل هو كذلك في عين المستدعي السائل.

إن حدث التعاون والتشارك بين المستدعي والمستدعى في محاولة تحصيل العلم بالوضع، فإن هذا التعاون الذي سيقع بينهما سيخص باسم "الفحص"[1]. ولينضبط هذا "الفحص"، لا بد لأحد الطرفين من أن ينتصب ليقوم بدور السائل، وللآخر ان يقوم ليلعب دور المجيب، فيتصور التفاعل بينهما في صورة سؤال وجواب ومراجعة للسؤال والجواب...، صورة حوارية يتصادقان فيها التعاون، ويبذلان ما في وسعهما من جهد للانتهاء إلى غاية مشتركة لهما، هي الظفر بالصواب فيما يخص الذي اشتركا في البحث عن قيمته الصدقية وعن قياسه.

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 45.

نجد في الفحص إذن مطلوبا "لم يوجد قياسه بعد، وإنما يفرض ليتطلب قياسه، وقد يكون ذلك فيما بين الإنسان وبين نفسه ليجد قياسه من تلقاء نفسه، وقد يكون ذلك فيما بينه وبين غيره ليشتركا في تطلب القياس على المطلوب المفروض، إذ كان وجود القياس على المطلوب إذا كان طالبوه اكثر أسهل من وجوده إذا كان طالبه واحدا"[1].ولتحقيق هذا التشارك وتوقيعه، يسلك سبيل السؤال بحيث يكون سؤالا "عما علم السائل أنه ليس عند المسؤول قياس الشيء الذي عنه سأل"[2]، فيستدعي السائل المسؤول "لطلب القياس على مطلوب ليس عندهما قياسه"[3]، قاصدا ومريدا "أن يجعل المجيب مشاركا له في الفحص ليصيرا جميعا فاحصين ومتعاونين على وجود قياس"[4] المطلوب الذي، أصبح بفضل السؤال، "وضعا مشتركا بينهما"[5]، وضعا لا يعرف سلفا من سيلزم من المتعاونين بالعمل على إثباته وحفظه، ولا من ستوكل له مهمة إبطاله ومعاندته. فقد يسبق أحدهما إلى وجود القياس فيكون بذلك مخبرا ومجيبا، وقد يتأخر فيكون متلقيا ومراجعا وبالتالي سائلا. ولكن يبقى المفروض أنه "متى سبق أحدهما إلى وجود القياس فأخبر به الآخر، فللآخر أن ينظر في ذلك القياس ويراجع فيه المخبر... وللمسؤول أن يجيب السائل فيما راجعه فيه إلى أن يبلغا في ذلك أقصى طاقتهما"[6].

لا يختص الفحص بصناعة دون أخرى لأنه عام و"مشترك للصنائع كلها"[7]، ولا يفيد في تحصيل العلم فقط ولكن يفيد أيضا في تلبية الرغبة الطبيعية للنفس البشرية في تحصيل الغلبة حين التنافس والتغالب.

وإذا كان الفحص لتحصيل العلم كان تعاونا وتصاوبا وإن كان لتحقيق الغلبة كان تغالبا وتعاصبا.

الفحص تعاونا وتصاوبا

إن الفحص، تعاونا وتصاوبا، أمر ضروري تقتضيه حال الناظر العلمية التي تتميز بالاختلاط الحاصل فيها بين المعارف الصادقة والمعارف الباطلة. فكل ناظر كيفما كانت رتبته

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 45.
2) الفارابي، نفسه، ص. 46.
3) الفارابي،نفسه، ص. 46.
4) الفارابي، نفسه، ص. 55.
5) الفارابي، نفسه، ص. 45.
6) الفارابي، نفسه، ص. 45.
7) الفارابي، نفسه، ص. 46.

في العلم، إلا وله "آراء... إما كلها وإما كثير منها صادقا مخلوطا بكذب لم يشعر به"[1] من جهة وغير قادر بمفرده، من جهة أخرى، على التخلص من الآراء الكاذبة التي تكون له لأنه "ليس في قوة كل واحد على انفراده أن يفي بتخليص الصدق المخلوط بالكذب وتمييز الكذب منه وإطراحه"[2]. وعليه فإن هو أراد تخليص الصدق من الكذب، كان عليه أن يستعين بالغير الذي يمكن أن يشعر، عكسه هو، بذلك الكذب، فيعانده فيه ويناقضه، بل وهذه هي فائدة المضادة والتناقض في الرأي : "إن كل واحد من الذين آراؤهم متناقضة... [إذا كان] يشعر بما في اعتقاده من النقص، ويستريب بما عنده من ذلك" ولم يكن من أولئك الذين يتوهمون أن المدرك عندهم "هو الصحيح الذي لا يجوز غيره"، يكون مضطرا لأن "يشارك غيره من الناظرين معه، ويتلاقوا على الفحص، فيسأل أحدهما ويجيب الآخر"[3]، وذلك كله "لطلب الفائدة، ولتخليص الصدق عن الكذب، وليكمل في كل واحد منهما العلم ويزول النقص الذي شعر به في اعتقادته"[4]، مع مراعاة "أن يبلغ كل واحد... أقصى طاقته بينه وبين نفسه في تعقب ما استنبطه"[5]، وأن يستحضر، بعد مراجعة استنباطه، الاستنباط الذي يكون لغيره، فينظر فيه، و"يكون تأمله [له]... مثل تأمله قياسا لو خطر بباله يوجب ضد ما يراه في الشيء" أي يكون تأمله للقياس المضاد وكأنه قياسه هو، "فيقايس ما يراه هو في الشيء إلى ما يراه غيره في ذلك الشيء بعينه "[6]غير مكتف بقوته هو وحده وإنما "يستعمل قوة غيره ويستعين بها "[7] أيضا، إذ بها يمكن معاندة المقدمات الكاذبة التي قد تكون له والتي لا يمكنه هو أن يعاندها لأنه لا يشعر بها.

تخليص الصدق من الكذب إذن عائد إلى معاندة القضايا الكاذبة ، ومعاندة القضايا الكاذبة لا يمكن إلا لمن شعر بها، والناظر المنفرد لا يشعر بما لديه من اعتقادات كاذبة، فكان لزاما أن يستعين، إن هو أراد إكمال علمه وإزالة النقص فيه، بغيره القادر على الشعور بتلك الاعتقادات الكاذبة وبالتالي معاندتها وإبطالها.

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 24.
2) الفارابي، نفسه، ص. 24.
3) الفارابي، نفسه، ص. 24.
4) الفارابي، نفسه، ص. 25.
5) الفارابي، نفسه، ص. 24.
6) الفارابي، نفسه، ص. 25.
7) الفارابي، نفسه، ص. 25.

قد يكون الاجتماع على الفحص، لا بسبب من إرادة العلم وإتمامه وإكماله، ولكن بسبب من الميل إلى إشباع رغبة طبيعية نفسية في "المنافسة والمغالبة"، بحيث يتوخى كل طرف من طرفي الفحص، في وضع من الأوضاع، أن يحقق الغلبة والفلج على خصمه ومنافسه. والنموذج الأمثل لهذا النوع من الفحص هو ذلك التفاعل الحواري الذي يكون بين ناظرين كل واحد منهما لا يشعر بما في اعتقاداته من نقص، ويتوهم أن ما أدركه "هو الصحيح الذي لا يجوز غيره"؛ فإن اجتمع ناظران من هذا النوع اضطر كل واحد منهما إلى ملاقاة الآخر "بما أفضي إليه من العلم، وأحبه، وحمي له، وحامى عنه، ونافس فيه غيره، ورأى لنفسه فضيلة السبق، وأحب تعليم غيره ليكون له مع ذلك رياسة التعليم"[1]، وبما أمكنه من وجوه التنقيص والازدراء لما يكون عند غيره من اعتقادات مع "تقوية ما عنده [هو] وتعظيمه"[2]. وتحصل مع هذه الملاقاة المناقضة بينهما، ولكن تكون مناقضة لا لأجل العلم ولكن "حمية ومنافسة ومحاماة وعصبية"[3]؛ ومناقضة من هذا النوع لا يمكن أن تكون إلا فحصا مذموما بعكس الفحص الذي تقتضيه إرادة العلم والتصاوب.

الفحص إذن نوعان، فحص مذموم وفحص محمود، وما ينبغي أن يستدعى منهما هو الفحص المحمود، الذي يكون فيه "التداول لا للعصبية والمحاماة"[4] ولكن للترافد من أجل "تخليص الصادق من كل مقدمة ومن كل نتيجة"[5] عن طريق "معاندة بعض لبعض، ومناقضة بعض لبعض، فيحتاج كل واحد مع كل واحد إذا تلاقوا إلى أن يكون أحدهما سائلا والآخر مجيبا ليبلغ كل واحد منهما في ذلك الشيء أقصى طاقته ويستفرغا مجهوديهما في إحضار ما يبطل به الرأي الذي استعملاه وضعا وما يثبت به"[6]. وبهذا الفحص المحمود، "إذا سبق أحد [المتعاونين] إلى إبطال ما كان صحيحا عند الآخر" كان كلاهما "حميدين، وكانت الفائدة لكليهما والظفر لهما جميعا"[7].

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 24.
2) الفارابي، نفسه، ص. 24.
3) الفارابي، نفسه، ص. 25.
4) الفارابي، نفسه، ص. 26.
5) الفارابي، نفسه، ص. 25.
6) الفارابي، نفسه، ص. 25.
7) الفارابي، نفسه، ص. 26.

وليس من شرط الفحص المحمود أن يحصل مشافهة فقط، بل يحصل أيضا مكاتبة، وهذا شأن "وأحوال الغابرين، في الآراء المحفوظة والمكتوبة في الكتب من آراء من سلف، ... ذلك أن يكون الآتون من بعد يناقضون من قبلهم"[1].

إن الفحص المحمود، مشافهة ومكاتبة، تفاعل حواري تقع فيه جملة من الأفعال الحوارية من سؤال وجواب، وإثبات وإبطال، ونقض وعناد ... الخ. يختلط في إنجازها احترام "الطرق العلمية" باتباع "الطرق غير العلمية "، فيكون الفحص بذلك خليطا ومزيجا من "العلم" و"غير العلم". والمأمول والمطلوب هو **علمنة الفحص**، وذلك بإلزام المتعاونين على الفحص بأن "يقفوا على الطرق العلمية"[2] فيه، أي الطرق العلمية في أفعال السؤال والجواب والإثبات والإبطال والنقض والعناد ...

الحديث عن الفحص عامة والفحص المحمود خاصة لا بد وأن يؤول إلى الحديث عن طريقين فيه، الطريق غير العلمي والطريق العلمي، طريقين متفاضلين في الرتبة، ينبغي للأخس منهما وهو الطريق غير العلمي أن يمهد ويوطئ للأعلى وهو الطريق العلمي، الذي يختفي فيه التعاون والتشارك بين طرفين، أو يجتمع فيه هذان الطرفان في ذات واحدة، هي ذات الفاحص العالم المتفاعل مع ذاته سؤالا وجوابا، إثباتا وإبطالا، نقضا وعنادا...

إن الطموح إلى جعل الفحص ينتهي إلى العلم، العلم كما هو محدد في التقليد المشائي، إلغاء أو على الأقل تنقيص من شأن التعاون والمشاركة في تحصيل المعرفة وتقويمها. كما أن الحكم بعلو رتبة الطرق العلمية على رتبة الطرق الجدلية، الطرق الجدلية كما هي محددة في التقليد المشائي أيضا، إلغاء أو على الأقل تنقيص من شأن المقاومة والمعارضة والإبطال في المعرفة بالنسبة للادعاء والعرض والإثبات، اللهم إلا إن كانت هذه المقاومة والمعارضة والإبطال من الأمور التي يرتاض ويتمرن عليها قبل ولوج نطاق العلم كما سنرى.

الحديث الفلسفي الإسلامي - العربي القديم عن التعاون في إنشاء المعارف وحفظها حديث مقيد بتصورهم لمفهوم العلم وطرقه ويجعل من كلامهم في الفحص كلاما في نوعين من الفحص، أحدهما هو الفحص الجدلي وهو خسيس رتبة، والآخر الفحص العلمي وهو العالي رتبة من جهة والمتخلص من التعاون من جهة أخرى.

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 25.

2) الفارابي، نفسه، ص. 26.



القسم الثاني

سؤال السفسطة

هناك وضع

* يتسلمه السائل من المجيب الواضع

* يريد إما المسلم وإما المتسلم وإما هما جميعا أن يغالط صاحبه في الوضع، وذلك بالاستناد إلى مغالطات وتلبيسات "تزيل الذهن عن الصواب في كل ما يطلب إدراكه، تخيل الباطل في صورة حق، تلبس علي الإنسان موضع الباطل فيما يقصد علمه، فيقع فيه من حيث لا يشعر"[1]. فإن كان المغالط متسلما أي "مطالبا أو ملزما **أوهم** أنه طالب وتسلم من غير أن يكون طالب وتسلم ... وأنه ألزم وعاند من غير أن يكون عاند في الحقيقة"[2]، وإن كان المغالط مسلما أي "مجيبا أو محاميا أو دافعا أو **أوهم** أنه سلم من غير أن يكون سلم أو دافع من غير أن يكون دافع في الحقيقة"[3].

إن التغليط لا يكون فقط في إبطال الوضع المتسلم ولكن يمكن أن يكون أيضا في حفظ الوضع أمام ما يرد عليه من إبطالات. وبالتالي فالتغليط يكون في السؤال كما يكون في الجواب، فيحدث بذلك السؤال المغالط والجواب المغالط. وكلاهما **فعل** يستخدم "سوفسطيقا" أي "المغالطات التي قصد مستعملوها أن يظن بهم علم أو فلسفة من غير أن يكونوا كذلك"[4]، ليظهر به "سوفسطس" أي "حكمة مموهة" أو "علما مموها" أو "مظنونا بها أنها حكمة وليست كذلك"[5]، ويكون **فاعله**، به، سوفسطائيا أي "ممن اقتنى القدرة على استعمال **ما** يظن به، بسبب ذلك، أنه ذو حكمة وذو علم من غير أن يكون

1) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 132
2) نفسه، ص. 132.
3) نفسه، ص. 132.
4) الفارابي "تحصيل السعادة"، ص. 105 .
5) الفارابي، نفسه، ص. 105 .

كذلك بالحقيقة...وهذه القوة إنما تحصل بأن يكون للإنسان القدرة على التمويه بالقول وعلى مغالطة السامع بالأمور التي توهم أن الذي يسمعه حق، أو بحيث لا يمكنه دفعه"[1].

نخلص إذن إلى :

* أن سؤال السفسطة **استدعاء** للوضع بقصد إبطاله **بأفعال تلبيسية وتغليطية،** وجواب السفسطة **استجابة** لحفظ الوضع **بأفعال تلبيسية وتغليطية.**

* أن السوفسطائي، سائلا كان أم مجيبا، **له أحوال** بها يكون سوفسطائيا، **وله أوجه وطرق في التغليط** بها يموه بأنه وصل إلى غرضه.

فما هي أحوال السوفسطائي ؟ وما هي طرقه في التغليط ؟

أ. أحوال السوفسطائي

إنها أحوال وصفات تنطبق على السوفسطائي، سائلا كان أم مجيبا، بمقتضى الغاية التي يتوخاها من فعله، وبمقتضى المواد والمضامين التي يستثمرها لإنجاز فعله، وبمقتضى الخطاب الذي يبلغ به، لغيره، حاصل استثماره، وبمقتضى أحوال وصفات المبلغ له تنفعه في تحقيق الغاية التي توخاها من فعله.

أ.1. السوفسطائي من حيث غرضه

قد يكون السوفسطائي سائلا مبطلا أو مجيبا حافظا وهو **دائما** "يلتمس ... إبطال كل ما يتضمن المجيب حفظه... أو حفظ كل ما يتضمن السائل إبطاله"[2]، ويسلك، في التماسه هذا، سبيل التمويه والتغليط، مائلا عن قصد الوقوف على الصواب في شأن الوضع وعن إرادة اكتساب العلم والحكمة إلى قصد نفع أو خير من المنافع أو الخيرات الدنيوية، أو إلى التمويه بأنه ذو علم وحكمة. إن للسوفسطائي ظاهر يموه به على حقيقة باطنه وسريرته؛ فهو بظاهره "يوهم ... العلم والحكمة وطلب السعادة القصوى" ولكن ضميره "وسرائره وغرضه في باطن نفسه أن يحصل له مال أو كرامة أو شيء غير ذلك من الخيرات الجاهلية"[3].

---

1) الفارابي، "تحصيل السعادة"، ص. 105 .

2) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 27.

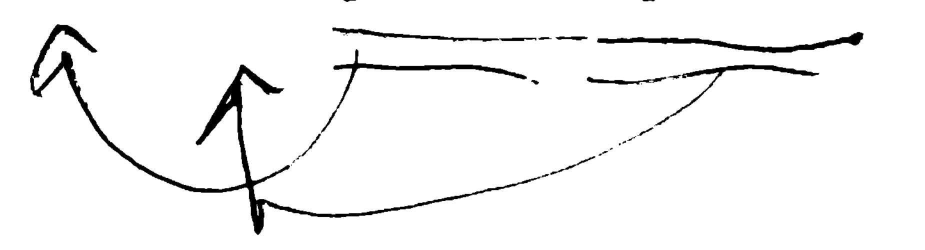
3) الفارابي، نفسه ، ص. 27.

أ. 2. السوفسطائي من حيث مبادؤه

إن المبادئ التي يبتدئ بها السوفسطائي ليبني عليها ويستثمرها في أفعاله التغليطية التي يتوسل بها إلى تحقيق غرضه النفعي، ما هي إلا مغالطات لبست لباس الصواب أو لباس المشهور والمقبول. فهي "مقدمات كلية مموهة بالأشياء التي توهم في ظاهر الأمر أنها مشهورة من غير أن تكون كذلك"، و"بالأشياء التي تلبس وتموه حتى توهم فيما ليس بمشهور أنه مشهور وفيما هو مشهور أنه ليس بمشهور"[1].

أ. 3. السوفسطائي من حيث خطابه

إن الخطاب الذي يتم إنشاؤه من المضامين والمواد المغلطة، باعتباره استثمارا يثمر إبطال الوضع أو حفظه، قول سوفسطائي. وهو إما "مرائي" وإما "قياسي" لكنه سوفسطائي.



3-1. القول السوفسطائي المرائي

وهو جنسان :

- فإما أن تكون "**المماراة**" في كل من صورة الاستثمار والمادة المستثمرة، فيكون القول السوفسطائي في آن واحد

- غير قياسي الصورة وإن ظهر أنه قياسي،
- ذا مادة غير مشهورة وإن ظهرت أنها مشهورة،

- وإما أن تكون "المماراة" في صورة الاستثمار فقط - صورة استثمار مادة مشهورة فعلا - فتكون هذه الصورة غير قياسية وإن ظهرت قياسية. والمتمم لهذا الجنس الثاني من المماراة هو القول السوفسطائي القياسي.

3-2 القول السوفسطائي القياسي

وهو القول الذي، وإن كانت صورته قياسية، إلا أن مادته مقدمات ليست مشهورة وإن ظهرت في ظاهر الظن أنها مشهورة. إن القياس السوفسطائي باعتباره قياسا يفيد فعلا

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 26.

في ما يفيد فيه القياس عامة، أي في "انقياد الذهن...إلى أن الشيء هو كذا أو ليس هو كذا"[1]، وباعتباره سوفسطائيا، لا يفيد إلا "**انقيادا مغالطيا**" يساق فيه الذهن إلى باطل.

الخطاب السوفسطائي إذن يلحقه الفساد، على الأقل، من جهة الصورة أو من جهة المادة.

أ. 4. السوفسطائي من حيث مخاطبه

لا يمكن للسوفسطائي أن ينتفع بقوله المرائي أو قوله القياسي إلا مع "**المخاطب الناقص**". والمخاطب الناقص بصفة عامة هو من **تنقصه المعرفة المنطقية**، فلا يكون عارفا "بالقياس وأصنافه ولا المقدمات على الجهة"[2] المضبوطة في علم المنطق. وعليه فجنة المخاطب مع السوفسطائي هي

- "الوقوف على البراهين" باعتبارها ما يسوق "الذهن إلى الانقياد لما هو حق يقين"[3]
- و"الوقوف على الأمور التي تلتئم بها البراهين"[4]
- والوقوف على "الأمور التي يسهل [بها] على الذهن السبيل إلى الوقوف على البراهين، والتي بها يستعين الإنسان من خارج على الوصول إلى الحق"[5].

ولا تحدث هذه الأنواع الثلاثة من الوقوف والكشف إلا بصناعة المنطق، إذ هي "المقصود الأعظم من صناعة المنطق"[6]، فبها يتم الاحتراز لئلا "يقع علينا غلط إذا تأملنا ولا مغالطة إذا خوطبنا"[7]، فهي حرز لنا "عند النظر، إما فيما بيننا وبين أنفسنا، وإما فيما بيننا وبين غيرنا"[8].

---

1) الفارابي، "الألفاظ المستعملة" ، ص ص. 96-97 و ص. 104.
2) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 163.
3) الفارابي، نفسه، ص. 163.
4) الفارابي "تحصيل السعادة"، ص. 99.
5) الفارابي، نفسه"، ص. 99.
6) الفارابي، نفسه، ص.99.
7) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 164.
8) الفارابي، نفسه، ص. 132.

ب. وجوه تغليط السوفسطائي

إن التغليط يتم إما بالأقوال وإما بالأحوال. والتغليط بالأحوال تغليط "خطابي" أو "شعري"، وبالتالي كان "أليق الأمكنة" للحديث عن هذه المغالطات الحالية "كتاب البلاغة والشعر"[1]. أما التغليط بالأقوال فيكون إما بالقياس وإما بما يلتئم به القياس أي بمقدمات القياس. والتغليط بمقدمات القياس يكون إما من جهة اللفظ وإما من جهة المعنى. وعليه فللتغليط بالقول طرق ثلاثة :

ب - 1 التغليط من جهة اللفظ.

ب - 2 التغليط من جهة المعنى.

ب - 3 التغليط من جهة القياس.

ب.1 . التغليط من جهة اللفظ

وهو **تغليط دلالي** به يتم الاحتيال على المخاطب ليفهم من اللفظ، مفردا كان أو مركبا، بدل المقصود منه شيئا آخر، يفيد السوفسطائي في تحقيق غرضه إبطالا كان أم حفظا. ويبدو أن **التلبيس في الوجوه الدلالية**، التي بها يستدل المنتمون إلى لسان طبيعي ما، ينبغي أن يكون **تابعا ومتناسبا** مع ما يختص ويمتاز به كل لسان من الألسنة الطبيعية من هذه الوجوه؛ فالوجوه الدلالية، باعتبارها "طرق القول ومآخذه"، ليست واحدة في جميع اللغات الطبيعية، وبالتالي فإن التلبيس بها لن يكون واحدا عاما للمتكلم أيا كانت لغته.

لقد أحس مناطقة فلاسفة الإسلام بوجود تبعية التغليط باللفظ لخصوصية اللسان الذي يتم فيه التغليط، حين حاولوا نقل وجوه التمويه اللفظي كما ثبتت عند أرسطو، وأدركوا أن نقلهم "الأمين" لابد وأن يكون موضع تنقيص وتخسيس من قبل المنقول إليهم، لأن تلك الوجوه التمويهية وإن ناسبت اللسان اليوناني فقد لا تناسب اللسان العربي، فعمدوا هنا إلى التنبيه إلى وجوب التروع في النقل عن حقيقة المنقول وألفاظه إلى روحه ومقصده.يقول أبو نصر الفارابي في معرض حديثه عن كلام أرسطو في المنطق وفي بيان قوانينه وتقريبها والتمثيل لها أن أرسطو "جعل العبارة عنها **بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه**، فاستعمل **أمثلة** كانت **مشهورة متداولة**

---

1) الفرابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 132.

عند أهل زمانه. فلما كانت عادة أهل هذا اللسان [=اللسان العربي] في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة [المسلمون العرب] غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي **قصد** أرسطو بيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا حتى ظن أناس كثير من أهل الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح.

ولما قصدنا نحن إلى إيضاح تلك القوانين [القوانين المنطقية الآرسطية] استعملنا في بيانها الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زماننا، فإنه ليس اقتفاء أرسطو طاليس في شرح ما كتبه عن القوانين أن تستعمل عبارته وأمثلته بأعيانها حتى يكون اقتفاؤنا إياه **على حسب الظاهر من فعله**، فإن ذلك من فعل من هو **غبي**، بل اقتفاؤه هو أن يحتذى حذوه **على حسب مقصوده** بذلك الفعل، وليس مقصوده بتلك الأمثلة والألفاظ أن يقتصر المتعلم على معرفتها فقط، ولا أن يتطرق إلى تفهم ما في كتبه بتلك الأمثلة والألفاظ، وأن يقتصر المتعلم على معرفتها فقط وحدها دون غيرها، ولكن مقصوده تعريف الناس تلك الأشياء **بالأمور التي يتفق أن تكون أعرف عندهم** [التقريب التداولي]، كما أنه ليس الاقتداء به أن نجعل العبارة عنها لأهل لساننا بألفاظ اليونانيين، وإن كان هو حيث ألفها عبر عنها باليونانية، لكن الاقتداء به **إيضاح ما في كتبه لأهل كل لسان بألفاظهم المعتادة**، كذلك ليس الاقتداء به بالأمثلة أن يقتصر على ما أورده منها فقط، لكن اقتفاء أثره في ذلك **أن يوضح ما في كتبه من القوانين لأهل كل صناعة ولأهل كل علم ولسان في كل زمان بالأمثلة المعتادة عندهم**، فلذلك رأينا أن **نطرح** من أمثلته التي أوردها ما لم تجر به عادة نظار أهل زماننا و**نستعمل** المشهور عندهم **ونقتصر في كتابنا هذا على الضروري**...ونوجز القول فيه ونسهله بغاية ما نقدر عليه"[1]

وعليه ينبغي أن يكون بيان القوانين المتعلقة بالتغليط من جهة اللفظ والتمثيل لها وتقريبها، بالألفاظ المعتادة للناطق العربي وبالأمثلة المتداولة بين أهل اللسان العربي.

فما هي إذن "أقسام ما يغلط من الألفاظ"؟ بل ما هي أقسام ما يغلط من الألفاظ في اللسان العربي ؟

---

1) الفارابي، "كتاب القياس الصغير" ص ص. 68-70، وانظر "كتاب التحليل" للفارابي، ص.ص. 120-121، حيث يتحدث عن التمايز الواقع بين اللسان العربي واللسان اليوناني، وبالتالي صعوبة نقل بعض الوجوه السوفسطائية اللفظية الأرسطية إلى اللغة العربية.

للأسف لا نجد عند مناطقة فلاسفة الإسلام تخصيص السؤال بربطه باللسان العربي. إن ما نجده شرح للأقسام التي ذكرها أرسطو وبالتالي أقسام مناسبة للسان آخر غير اللسان العربي.

إن أقسام ما يغلط من الألفاظ تتوزعها مجموعتان، مجموعة ألفاظ متركة كما هي، يتم التغليط بها دون تغييرها، ومجموعة ألفاظ مغيرة لا تغلط إلا بفعل التغيير الذي يطالها والذي يقوم به المغلط.

ب.1.1. (المجموعة الأولى)

إن اللفظ المغلط المتروك على حاله، إما أن يكون مفردا وإما مركبا، وبالتالي فإن التغليط يكون إما باللفظ المفرد وإما باللفظ المركب.

التغليط باللفظ المفرد

يكون :

1- إما بالاشتراك.
2- وإما بالتشكيك.
3- وإما بالاستعارة وهي اشتراك في المعنى الذي له تمت الاستعارة.
4- وإما بالنقل، وهو اشتراك في الدلالة مع أسبقية زمانية لدلالة على أخرى.
5- وإما بالوزن وهو اشتراك في بنية اللفظ ودلالته على معنيين متمايزين.

ففي كل حالة من هذه الحالات الخمسة نكون أمام معنيين للفظ واحد، أحدهما يكون هو المقصود، ولكن السوفسطائي يغلط

إما بأن يجعل المفهوم ليس هو المقصود من اللفظ وإنما بدله

و إما بأن "يوهم معنى يعم الأمرين [أي المعنيين معا المقصود وغير المقصود] ويوهم أن الأمرين جميعا شيء واحد حتى لا يظن أنه لا فرق بين أن يؤخذ ذلك [المعنى] أو يؤخذ هذا [المعنى]. ويجعل الذهن لا يستقر على معنى واحد محصل بل إنما يأخذ أي شيء اتفق مما يقع عليه ذلك الاسم"[1].

---

1) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 133.

وهو التمويه بالاشتراك الذي يكون في تركيب الأقاويل وترتيبها، أي التمويه بالقول "المشترك التركيب المتواطئ الأجزاء". ومثاله قولنا "ما قال زيد أنه كذا فهو كما قاله" وبما أن زيدا قال "أن هذا حجر" فإذن زيد هو حجر [هو كما قاله !!] [1].

ب.2.1. (المجموعة الثانية)

يغير هنا اللفظ من طرف السوفسطائي ليتحقق له التغليط. وهذا التغيير أنواع :

6 – إما أن يغير اللفظ كلية، وحالة هذا النوع المثلى هي استخدام الترادف. فإذا لم يكن الترادف مطلقا، وهذا هو الحاصل في اللغة الطبيعية، أو "كان في أحد اللفظين [المترادفين] إيهام شيء زائد على ما يوهمه اللفظ الآخر" كان تغيير اللفظ بمرادفه "سببا للغلط والمغالطة مثل تغيير "الخمر" إلى "الصهباء"، فإن "الصهباء" توهم غير ما توهمه "الخمر" وإن كانا مترادفين، وكذلك "السيف" و"الصمصام" و"الرداء" و"الثوب""[2].

7 – و إما أن يغير اللفظ المركب إلى لفظ مفرد، أو اللفظ المفرد إلى لفظ مركب، كأن نغير مثلا "أعمى القلب"إلى "أعمى"، أو "أعمى" إلى" "أعمى القلب".

8 – وإما أن يغير تصريف اللفظ.

9 – وإما أن يغير إعراب اللفظ.

وهذه التغييرات الأربعة الأخيرة تغير اللفظ في نفسه، وهي بذلك متميزة عن تغييرات أخرى تغير اللفظ لا في نفسه ولكن في أحواله من جهة وأحوال خارجة عنه محيطة به من جهة أخرى.

من بين التغييرات التي تطال اللفظ في أحواله، والتي يموه بها السوفسطائي، نجد

10 – تغيير حالة الإفراد إلى حالة تركيب.

11 – تغيير حالة التركيب إلى حالة إفراد.

12 – تغيير حالة تركيب إلى حالة تركيب أخرى.

---

1) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 135.
2) الفارابي، نفسه، ص. 135.

13 - تغيير حالة الصوت في الإلقاء إلى حالة صوت "يوهم فيه [القائل] شيئا آخر وذلك مثل خفض الصوت أو رفعه أو تثقيله أو ترقيقه كما ذلك في الخطبيات من الأقاويل"(1).

14 - تغيير المقاطع وأمكنة الوقوف.

15 - تغيير الترتيب تقديما وتأخيرا.

ومن بين التغييرات التي تطال الأحوال الخارجة عن اللفظ والتي تكون مضافة إلى القول، نجد

16 - تغيير الكتابة والشكل.

17 - تغيير "هيئة القائل وسحنته في وقت القول، فإن هيئة القائل وسحنة وجهه في وقت القول وشيمته وفعله وإشارته توهم معنى دلالة القول بحال، إذا جرد القول دون تلك، تغيرت دلالته"(2).

18 - تغيير "حال مشاهدة لمن يخاطب بالقول".

19 - تغيير حال كل من المخَاطَب والمخَاطِب إذ هاتان الحالتان الخارجتان "ينضاف كل واحد منهما إلى القول فيفهم المعنى بنحو ما، وإذا أفرد القول دون تلك تغيرت دلالته".

إن مختلف الوجوه التغليطية السابقة (من 1 إلى 19) عائدة إلى استعمال القول لدى السوفسطائي، في عملية الإبطال أو عملية الحفظ، بدلالة مغايرة للدلالة التي تكون حاصلة عند المخاطب، استعمالا يموه فيه بأنه إنما يستعمل الدلالة الحاصلة في ذهن المخاطب، وكل هذا لأجل تحقيق غرضه من المخاطبة السوفسطائية بصفة عامة ولأجل الحصول واكتساب مقدمات مغلطة بصفة خاصة كما سيظهر لنا ذلك في النوع الأول من نوعي التغليط من جهة المعنى.

ب.2. التغليط من جهة المعنى

إن المقدمات التي يستخدمها السوفسطائي، في الإبطال أو في الحفظ، باعتبارها مواد يستثمرها في قوله المرائي أو في قوله القياسي، يمكن تصنيفها في نوعين متمايزين، نوع يكون فيه مصدر التغليط فعله التمويهي هو، ونوع آخر يكون منبع التغليط فيه قصوره المعرفي.

1) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 137.

2) الفارابي، نفسه، ص. 137.

ب.1.2.(النوع الأول)

إن النوع الأول من التغليط المعنوي يعود إلى جملة من الأفعال التمويهية التي يقوم بها السوفسطائي قصد تحقيق غرضه إبطالا كان أو حفظا، وتتعلق كلها بالمعاني والمضامين التي تكون صادقة أو مشهورة أو متسلمة من المخاطب، أي تكون غير مغلطة في أصلها، فيعمد السوفسطائي إلى إجراء تحويل عليها يتسنى له به التغليط بها، كأن يحول المطلق إلى مقيد أو المقيد إلى مطلق أو المتعدد إلى واحد أو الواحد إلى متعدد. فمثلا قد يكون المعنى في صورته المطلقة صادقا أو مشهورا أو هو ما تسلمه فعلا من مخاطبه، ولكن قبل البناء عليه، يعمد السوفسطائي إلى جعل ذلك المعنى في صورة مقيدة يتوقف معها عن أن يكون صادقا أو مشهورا أو هو ما تم تسلمه؛ وقد يكون المعنى في صورته المقيدة صادقا فيحول إلى صورة مطلقة لا يبقى معها القول صادقا ومع ذلك يبني عليه السوفسطائي موهما أنه بنى على الصادق؛ وقد تكون المسألة أو الوضع يرجع في الحقيقة إلى مسائل أو أوضاع متعددة، متمايزة حكما فيما بينها، فيعمد السوفسطائي إلى النظر فيه باعتباره واحدا لا تعدد ولا يتمايز فيه.

إن الإطلاق والتقييد، الجمع والتفريق، أفعال تطال المعاني، ويمكنها أن تحول الصادق منها إلى باطل، والمشهور إلى شنيع، والمتسلم إلى ما لم يتسلم فعلا. والسوفسطائي يقوم بهذه الأفعال من باب التغليط والتمويه، معولا على نقص مخاطبه وبالتالي انجراره إلى ما يريد أن ينتهي إليه.

ب.2.2. (النوع الثاني)

إن النوع الثاني من التغليط المعنوي، وهو الأهم في الممارسة السوفسطائية، يعود بالأساس إلى استثمار المحمولات التي تقال على الشيء بالعرض. مثل هذا الاستثمار لا يمكنه إلا أن يبتعد عن العلم من جهة وإلا أن ينتهي إلى الباطل من جهة أخرى.

* فهو استثمار بعيد عن الاستثمار العلمي، إذ كان المقصود في علم كل أمر الوقوف على محمولاته الذاتية واستثمار هذه المحمولات في إثبات الأحكام له. إن "المقصود معرفته وتثبيته في كل أمر هو الشيء الذاتي وبأشياء ذاتية، ولذلك صار لا يخطر ببال ذي صناعة ولا ببال ذي علم المحمولات بالعرض على ما تحتوي عليه صناعته أو علمه"[1].

---

1) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 137.

* وهو استثمار ينتهي ضرورة إلى باطل لأنه "متى اتفق أن كان الأسبق إلى معرفة إنسان ما، في علم من العلوم، أمر بالعرض، ولم يشعر أنه بالعرض، فأخذه على أنه ذاتي...لزم ضرورة أن يعتقد فيما هو كذا [الصواب] أنه ليس كذا [الباطل] وفيما ليس كذا أنه كذا"(1).

القضايا والمقدمات التي يبني عليها السوفسطائي إذن قضايا ومقدمات حملية، محمولاتها مجرد أعراض لمواضيعها. وبالتالي كان البناء السوفسطائي، من هذه الجهة، بناءا غير علمي ومخرجا ضرورة إلى اعتقادات باطلة يمكن أن تصبح بدورها مقدمات جديدة لتغليطات معنوية جديدة.

ب 3. التغليط من جهة القياس

إن "القول المرائي" السوفسطائي يخل بشروط المخاطبة القياسية بنوعيها، المخاطبة القياسية الطبيعية الجارية، والمخاطبة القياسية الصناعية النموذجية. ولبيان هذا الإخلال ينبغي بيان المقصود من نوعي المخاطبة القياسية.

المخاطبة القياسية الطبيعية الجارية

هي المخاطبة بالقياس وقد تم تبديل وتغيير ترتيبه وتأليفه، كأن يبتدأ بالنتائج وينتهي إلى المقدمات، أو قد طويت فيه بعض المقدمات، خصوصا إن كان قياسا مركبا، إذ في المقاييس المركبة "إذا صرحنا بأجزاء ... المقاييس كلها على الكمال، طال القول، فلذلك ينبغي أن نقتصر في أكثر ذلك، من تلك المقدمات، على بعضها ويحذف منها ما كان قد انطوى فيما قد صرح به إذا كان ظاهرا بين الظهور وكان القول نفسه يقتضيه، فحينئذ يصير القياس مركبا من مقاييس كثيرة حذف بعض مقدماتها واقتصر على بعضها"(2)، أو قد طويت فيه النتيجة أو النتائج إن كان مركبا، أو قد زيدت فيه بعض المقدمات التي لا يحتاج إليها في الإنتاج.

وبهذه المخاطبة القياسية المبدلة والمطوية والمزيدة "جرت العادة في المخاطبات والكتب"(3)، فهي بذلك مخاطبة قياسية طبيعية جارية أو متداولة.

1) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 141.
2) الفارابي، نفسه، ص. 141.
2) الفارابي، "كتاب القياس الصغير"، ص. 38.

وهي المخاطبة بالقياس وفق التعليمات المنطقية التي تفيدها صناعة المنطق سواء فيما يتعلق بالتأليف والترتيب (صور الاستدلال المباشر، صور الاستدلال غير المباشر، أشكال القياس الاقتراني بأضربها المختلفة، صور القياس الشرطي المتصل، صور القياس الشرطي المنفصل، صورة البرهان بالخلف، صورة الرد إلى المحال) أو فيما يتعلق بالتصريح بكل المقدمات والنتائج، أو فيما يتعلق بحذف كل حشو وإطناب.

إن المخاطبة القياسية الطبيعية الجارية، لتكون مخاطبة قياسية مشروعة لابد وأن تؤول أو أن تحاكم بالمخاطبة القياسية الصناعية النموذجية، إذ ينبغي تحقق المماثلة والمساواة في المفهوم من المخاطبتين؛ فان كان المفهوم منهما واحدا كنا أمام قياس وإلا فلا ! إن "أي قول لم يكن تأليفه أحد التأليفات [المذكورة في صناعة المنطق] ... ثم زيد فيه [إن كان مخاطبة قياسية طبيعية جارية طالها الطي] أو نقص منه [إن كان مخاطبة قياسية طبيعية جارية وقعت فيها الزيادة]، وصير أحد التأليفات [الصناعية، أي رد الى مخاطبة قياسية صناعية نموذجية]... وبقي المفهوم عن القول الأول على حالته قبل التغيير كان ذلك القول قياسا، وأي قول أبدل مكانه أحد التأليفات القياسية [أي رد إلى مخاطبة قياسية صناعية نموذجية]... وتغير المفهوم عن القول الأول فصار شيئا آخر، فإن ذلك القول ليس بقياس"[1].

إن القول المرائي السوفسطائي قول غير قياسي بالمعنيين السابقين للقول القياسي؛ وهو في ابتعاده عن صورة المخاطبة القياسية النموذجية لا يحترم المقتضيات العادية في المخاطبة بالقياس (التبديل، الإضمار، الإطناب) بقدر ما يسقط في استعمال صور فاسدة في الإثبات والإبطال يموه بها ويجر إلى المعتقدات الباطلة. من هذه الصور التدليلية الفاسدة، التي تعود كلها إلى الجهل بالطرق الحقة في التعريف والتدليل :

ب 1.3 الاستدلال بطريق المصادرة على المطلوب

ب.2.3 الاستدلال بالتقابل على غير شروطه المنطقية

ب 3.3 الاستدلال بما ليس سببا حقيقة باعتباره سبب

ب 4.3 الاستدلال باللاحق للشيء أو لازمه....

1) الفارابي، "كتاب القياس الصغير"، ص. 37.

فالسوفسطائي مثلا يستدل بالتقابل، ولكن استدلاله يكون فاسدا لأن ما يأخذه مقابلا لا يكون مقابلا حقيقة ، وذلك كأن يقصد "أن يلزم نقيض (وهو نوع من أنواع المقابلات) ما يتسلمه أولا (الوضع)، فإذا تسلم قولا ثم ألف القياس وأنتج منه ما ليس بالحقيقة نقيضا (ما ليس في الحقيقة مقابلا) للمسلم أولا، ظن فيما ليس بتوبيخ (إبطاله للوضع) أنه توبيخ"[1].

- والسوفسطائي يغلط أيضا باللاحق أو اللازم ويكون ذلك "بنحوين من الغلط":

1 - "أنه يوهم عكسه في الحمل" أي عكس اللاحق أو اللازم في القضية الحملية كأن يقول مثلا "زيد يتزين فهو إذن فاسق" مستثمرا القول الحملي "الفاسق يتزين" بواسطة عكس محموله أي "المتزين فاسق" فيموه بالقياس : " المتزين فاسق" و"زيد متزين" فإذن "زيد فاسق"، وهو قياس مبني على عكس غير مشروع، فليس يلزم من "الفاسق متزين" أن يكون "المتزين فاسق"، إن "التزيين" لاحق أو لازم للفاسق من جهة وغير قابل للعكس من جهة ثانية. وعكس اللاحق أو اللازم بصفة عامة، يعود في معناه إلى اعتبار علاقة الشرط القائمة بين طرفين علاقة منعكسة، وهو اعتبار يكون الأصل في "القياسات البلاغية [أيضا] التي تسمى قياسات العلامة"[2]، وهو "سبب لأغاليط كثيرة في الصنائع وفي العلوم وفي المخاطبات المبتذلة"[3].

2 - الوجه الثاني في التغليط باللاحق "أن يوهم صدق عكس نقيضه". وهو وجه يتم فيه بطريق غير مشروع استثمار آلية عكس النقيض، ويكون بذلك "سببا لأغاليط كثيرة".

إن مختلف وجوه التغليط التي يسلكها السوفسطائي تقتضي من المخاطب بها أن يلاقيها بما يبين طابعها المغالطي، وتسمى هذه الملاقاة بلقب "الحل" وهو "بيان منشأ الغلط" أو بيان موضع المغالطة.

---

1) الفارابي، "كتاب القياس الصغير"، ص. 37.

2) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 149.

3) الفارابي، نفسه، ص. 144.

"الحل"

إن الحل نوعان، حل ظاهر وحل حقيقي. وأهمهما الحقيقي، وهو الذي **تتلقى به المغالطات اللفظية** المموهة بالاشتراك والإجمال وبالتركيب والتقسيم وبالإعراب وبالاتساع في القول، **والمغالطات القياسية** المموهة بصور ليست قياسية وغير قابلة التصيير إلى صور قياسية. ويتحقق هذا التلقي:

- بالاحتراز من الاشتراك ومن الإجمال ومن كل الأغاليط اللفظية، ولا يقبل من التغييرات والاستعمالات إلا الصحيح، التغييرات التي يجريها السوفسطائي على الألفاظ والاستعمالات التي يستعمل بها السوفسطائي الألفاظ.

- ببيان فساد التدليل السوفسطائي، وذلك إما ببيان أن التدليل السوفسطائي غير منتج من الناحية الصورية، وإما في الحالة التي يكون التدليل السوفسطائي صحيحا صورة :

- ببيان بطلان إحدى مقدماته عن طريق إبطالها ونقضها، أو ببيان بطلان نتيجته عن طريق معارضة التدليل بتديل آخر يبطل تلك النتيجة وينقضها.

القسم الثالث

سؤال الخطابة

هناك وضع

يتسلم من مسؤول،

لا يقبله ناظر لأنه في اعتقاده وضع باطل،

يريد هذا الناظر بيان بطلانه بأفعال مخصوصة لا هي أفعال السوفسطائي ولا هي أفعال الفاحص العالم ولا هي أفعال الفاحص المجادل،

يؤسس فعله الإبطالي على حقوق في الاعتراض مردودة ومرفوضة، يغلط حين يفعل بمقتضاها فعله الاعتراضي ويحيد عن الصواب، فلا يكون إبطاله إبطالا حقيقيا، وبالتالي لا يلزم المسؤول.

وعليه إن طلب ناظر من النظار، تسلم وضع من الأوضاع، سواء كان ذلك في المجال العلمي أم كان في المجال العملي، وأراد إبطال ما تسلمه بطريق الخطابة، فإن هذا الناظر سيكون ناظرا **خطيبا**،
واستدعاءه للوضع سيكون **سؤالا خطابيا**،
وطريقه في الإبطال سيكون **معارضة خطابـــية**.

إن الخطابة هنا، ينظر إليها بمنظار الآليات المستخدمة في عملية الإبطال التي غلبت على خطاب من اشتهروا بفن الخطابة في الأجناس الخطابية الثلاثة المعلومة، الجنس القانوني والجنس الاستشاري والجنس الاستحساني، وليس بمنظار المواد والمضامين التي يختص بها "فن الخطابة". إن الخطابة بهذا المعنى طريقة في المعرفة عامة وطريقة في الإبطال خاصة.

والأمر الذي يهمنا في هذا المقام هو الطريق الخطابي في إبطال الأوضاع باعتباره معارضة مخصوصة ينبغي أن تميز عن المعارضة العلمية وعن المعارضة الجدلية وعن المعارضة الفاحصة وعن المعارضة السوفسطائية.

إن الطريقة التي يستخدمها الخطيب في إبطال الوضع الذي تسلمه من المجيب طريقة مخصوصة غير مفيدة لا في تحصيل العلم واكتسابه، ولا في رياضة الذهن وتوطئته للاقتدار على المعرفة الحقة اليقينية[1]. إنها طريقة في الفحص فاسدة بل وقريبة من الطريقة السوفسطائية، لا تختلف عنها إلا في المقصد، إذ السوفسطائي باستناده إلى الغلط يكون شاعرا به ومريدا له لتوقف حصول غرضه على ذلك الاستناد، في حين لا يكون استناد الخطيب إلى الباطل أمرا مرادا ومقصودا وإنما أمرا راجعا لعدم تميز الطريق العلمي الحق له.

إن فعل الإبطال الذي يقوم به "الخطيب" يستمد "مشروعيته" من حقوق، يظن، غلطا، أنها حقوق مشروعة لكل من أراد القيام بفعل الإبطال.

ويمكن إجمال هذه الحقوق "المظنونة" فيما يلي :

1 - حق المطالبة بالحجة التي تثبت الوضع.

2 - حق المعارضة في الوضع.

3 - حق المعارضة في المقدمات والنتيجة.

4 - حق المعارضة في الحجة.

5 - حق المعارضة في الإنتاج.

(1) حق المطالبة بالحجة التي تثبت الوضع؟[2]

إنه حق غير مشروع. فالسائل الخطيب "ليس قصده أن يتعلم" الوضع من المجيب "وإنما قصده أن يبطل عليه الوضع". وبالتالي، لما كان إبطال الوضع غير متعلق بإبطال حجته إذ "إبطال السائل الوضع ممكن دون إبطال الحجة التي تثبت الوضع عند المجيب"، وكان أيضا حفظ الوضع غير متعلق بالتصريح بحجته، إذ يتحقق الحفظ بأمور غير راجعة إلى تصحيح الوضع وإنما إلى مقابلة وتلقي إبطال السائل ورد قياسه والمنع من إفضائه إلى

---

1) الفارابي، "الأمكنة المغلطة"، ص. 144.

2) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 53-54.

نقيض الوضع والتحرز من تسليم ما يمكن السائل من إنتاج نقيض الوضع، أي أن "حفظ المجيب للوضع ممكن وإن لم يذكر قياسه" لأن هناك فرقا "بين حفظ الوضع ونصرته.... فنصرته لا تمكن إلا بقياس وحفظه هو دفع القياس الذي يبطله فقط، ومنع السائل من إنتاج نقيضه وتحرز المجيب من أن يسلم ما ينتفع به السائل في إبطال الوضع نفسه"، لزم ألا ضرورة تقتضي "أن يصل [المسؤول] بإخباره عن الوضع الحجة التي يثبت بها ذلك الوضع". **مطالبة المسؤول بالحجة، إن كان الطالب سائلا يتوخى الإبطال، أمر غير مشروع لأن كلا من إبطال الوضع وحفظه غير متوقفين على حضور الحجة التي تثبته.**

إن تجاوز الوضع إلى حجته، والتركيز على الحجة عوض التركيز على الوضع، أمران يعمد إليهما الخطيب بسبب شعوره بالقصور وعدم الاقتدار على إبطال الوضع مباشرة، فهو بتجاوزه للوضع إلى الحجة وتركيزه عليها إنما يريد التيسير على نفسه والتعسير على مخاطبه :

فالخطباء يسلكون طريق المطالبة بالحجة "عند ضيق الأقاويل التي تبطل الوضع وتعذرها عليهم عند المخاطبة وتقصير أذهانهم عن القياس وعوزهم الحجج التي يبطلون بها الوضع وعسر مصادفتها عندهم فيستدعون من المجيب الحجج التي تثبت الوضع لينتقلوا إلى القياس فيقيموه بأسره مقام الوضع، فيتسع الأمر عليهم ويستغزرون الحجج ويكون لهم إليها طرق كثيرة ويصير مرامه أسهل من مرام الوضع، لأن الوضع إنما يبطل من جهة واحدة فقط ويحفظ أيضا من تلك الجهة فقط، والقياس يبطل من ثلاث جهات، من جهة كبرى مقدمتيه ومن جهة صغراهما ومن جهة شكله، فأيها بطل بطل القياس، فلذلك سبيله أن يحفظ من الثلاث الجهات بأسرها، وما كان سبيله أن يحفظ بتصحيحه من جهات ثلاث ويبطل ببطلان أي جهة ما كانت منها فهو أعسر حفظا وأسهل إبطالا".

لا يسلك الخطباء طريق المطالبة بالحجة في الوضع فقط ولكن في الحجة أيضا، خصوصا إن عسر عليهم إبطال حجة الوضع، فيعمدون إلى القياس الذي يكون قد تسلموه من المجيب فيستدعون "ما يثبت مقدماته ... لينتقلوا إلى أشياء أكثر"وأوسع لهم "، لأن القياس الأول هو عن مقدمتين والذي تبثت به المقدمتان هو قياسان كل واحد منهما من مقدمتين فتحصل أربع مقدمات واقترانان فتكون الأشياء المنظور فيها التي إليها انتقل أشياء كثيرة فأيها أبطل ظن أن الوضع الأول قد بطل به". مطالبة المجيب إذن بالحجة التي

تثبت الوضع، ومطالبته بالحجة التي تثبت مقدمات الحجة المثبتة للوضع "طريق سوفسطائي ومستعمل في الخطابة" به ينتقل الخطباء "أبدا إلى أشياء أكثر توقعا أن يتفق لهم أن يعثروا على شيء يسوغ لهم به إبطال الوضع ... ويتحرون بذلك قطع المجيب".

المطالب بالحجة على وضع متسلم لا يمكنه أن يقوم إلا في مقام من مقامات أربعة، في كل واحد منها لا يكون منتفعا حقا بطلبه الإخبار بالحجة التي تثبت الوضع، فهو إما عالم ببطلان الوضع وإما عالم أن الوضع حق وإما متوقف فيه توقفا يظن معه أن المسؤول يعلم ما يصح به الوضع أو توقفا يظن معه أن المسؤول مثله لا يعلم بعد صواب الوضع أو بطلانه، وإما مريد تصحيح غلط المسؤول.

السائل العالم ببطلان الوضع [1]

يقتضي هذا المقام أن السائل عالم بالقياس الذي به يبطل الوضع، فلا حاجة له إذن إلى مطالبة المسؤول بالحجة، ليتوسل ويتوسط بذلك إلى إبطال الوضع، وما عليه إلا التوجه رأسا إلى الوضع لإبطاله. إن الخطيب السائل "إن كان حين يسأل عن الوضع سأل عنه وهو يدري أنه كذب وباطل، فقد عرف القياس الذي به كان تبين له أن الوضع باطل، وأن ذلك القياس ينتج نقيض الوضع، فبذلك القياس ينبغي أن يخاطب المجيب ويبطل عليه الوضع، فما حاجته إذن إلى أن يسأله عن الحجة التي تثبت الوضع وما يقصد بمطالبته المجيب بالحجة؟".

السائل العالم بصواب الوضع [2]

يقتضي هذا المقام أن السائل عالم بصدق الوضع ومن ثمة عالم بالحجة التي يثبت بها الوضع. وإذا كان الأمر كذلك، فمخاطبة الخطيب السائل للمسؤول لن تكون مطالبة بالحجة للتعرف عليها واستفادتها وإنما مطالبة إما للإقرار بها إن كان عارفا لها ومستحضرا لها، وإما لتنبيهه إليها إن كان غافلا عنها.وبالتالي كانت المخاطبة في هذا المقام عائدة إلى

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 55.
2) الفارابي، نفسه ، ص. 55.

المخاطبة العلمية إذ يكون قصد السائل الخطيب العالم بصدق الوضع وغايته تعليم ذلك للمسؤول أو تنبيهه إليه. إنه "إن كان يدري أن الوضع حق فقد عرف القياس الذي تبين به صدقه، فإنما يقصد بمطالبته المجيب بالحجة ليأخذ اعترافه بما يصحح الوضع أو لينبهه عليه "فهو إذن معلم لا مجادل ولا خصم.

السائل المتوقف [1]

يقتضي هذا المقام وجود المتوقف بحالة من حالتين :

الحالة الأولى : حالة توقف مصحوبة بالظن بأن المسؤول يعلم صدق الوضع والحجة التي بها يصح الوضع. وتقتضي هذه الحالة أن تكون المطالبة بالحجة تعلما. فالخطيب السائل إن كان "لا يدري هل الوضع باطل أم لا، فإن كان يظن، مع ذلك، أن المجيب قد سبقه إلى مصادفة ما يصحح به الوضع، فهو إذن يقصد تعلم ذلك الشيء من المجيب".

الحالة الثانية : حالة توقف مصجوبة بالظن بأن المسؤول، هو أيضا، لا يعلم بعد هل الوضع صادق أم كاذب. وتقتضي هذه الحالة أن تكون المطالبة بالحجة استدعاءا للمجيب بقصد الاشتراك والتعاون في البحث عن تلك الحجة. فالخطيب السائل إن كان عنده أن المجيب مساو له في ذلك الشيء، وأنه أيضا لا يدري كما لا يدري السائل، فالسائل إذن فاحص وملتمس بسؤاله أن يجعل المجيب مشاركا له في الفحص ليصيرا جميعا فاحصين ومتعاونين على وجود قياسه، إذ كان وجود ما تطلبه جماعة كثيرة أسهل من وجود ما يطلبه إنسان واحد".

يقتضي مقام التوقف إذن إما التعلم وإما الفحص.

السائل الذي يريد التصحيح [2]

يقتضي هذا المقام أن السائل يعلم أن المجيب حين أثبت الوضع إنما كان غالطا، وهو يريد بمطالبته الحجة أن يصحح عليه غلطه. فالسائل الخطيب هنا يكون مطالبا مصححا. والمطالب المصحح لا يخلو من حالتين :

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 55.

2) الفارابي، نفسه، ص. 55.

الحالة الأولى : حالة مطالب مصحح عالم بالحجة التي تبطل الوضع. فهو باعتباره قاصدا التصحيح لابد وأن يكون له علم بالحجة المبطلة لأنه "إن كان ليس عنده ما يبطل به الوضع فمن أين عرف أن الوضع كاذب حتى ناصب فيه المجيب؟". وتقتضي هذه الحالة أن يتجه السائل مباشرة إلى الوضع ليبطله فلا حاجة له إلى المطالبة بالحجة.

الحالة الثانية : حالة مطالب مصحح عالم ببطلان الحجة التي أثبت بها المجيب الوضع. فهو عالم ببطلان حجة الواضع لأن له هو حجة تبطل الوضع نفسه، والشيء الواحد لا يكون باطلا وحقا في نفس الوقت. وتقتضي هذه الحالة، أيضا، "أن يبتدئ بإبطال الوضع ثم يرجع إلى القياس الذي ظن المجيب أنه يصحح الوضع فيبطله. فعند هذا ....يسوغ للسائل أن يطالب المجيب بالحجة التي تثبت عنده الوضع غير أنه يكون بفعله هذا معلما".

السائل الخطيب إذن، حين يطالب بالحجة، غايته أن يكون

* إما معلما أو متعلما، وعليه بالتالي الانضباط بالطريق العلمي،
* وإما فاحصا متعاونا مع غيره، وعليه بالتالي الانضباط بطريق الفحص.

حتى وإن سلم للسائل الخطيب بحقه في المطالبة بالحجة، فهل ينتفع حقا بذلك إن هو استطاع إبطالها؟ إن الخطيب يعتقد خطأ أن إبطال الحجة دليل على إبطال الوضع.

إبطال حجة الوضع ليس إبطالا للوضع

إن إبطال الدليل لا يؤذن بإبطال المدلول ولا يجيزه، إذ قد تكون الحجة باطلة والمحتج له صادقا يظهر صدقه ويثبت بحجة أخرى غير التي ذكرت. كما قد تكون الحجة باطلة والمحتج له متوقفا فيه، لا هو كاذب ولا هو صادق. "إن الحجة إذا بطلت لم يلزم من ذلك ضرورة إبطال الوضع، والاقتناع في ذلك هو في بادئ الرأي، وإذا تعقب بطل. وذلك أن الحجة، بصحتها يصح الوضع وبوجودها يوجد الوضع، ليس إذا وجد شيء بوجود شيء آخر ارتفع بارتفاع ذلك الآخر... ولذلك قد تكون الحجج كاذبة والشيء في نفسه صحيح أو يكون مطلوبا موقوف الأمر، وهل في بطلان تلك الحجة أكثر من أن يبقى ذلك الشيء بلا حجة فيعود إلى ما كان عليه قبل أن يصادف قياسه، وقد كان في ذلك الوقت موقوفا منتظرا لأمر لا يدرى هل هو صادق أو كاذب، وما كان ينتظر به علم ما يستبين من حاله فليس بكاذب لا محالة لأن الباطل هو ما كان معلوم الكذب"[1].

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل" ، ص. 55-56.

لا يمكن إذن البناء على إبطال الحجج. واستدعاء الحجج لأجل التوسل بإبطالها إلى إبطال المحتج له بها طريق مضلل كان الخطباء يسلكونه لينتقلوا دائما "على طريق التحليل بالعكس" من الوضع "إلى الحجة وإلى حجة الحجة...." عسى أن يصادفوا في الطريق ويعثروا "على شيء يبطلون به على المجيب، أو ليوهموا بكثرة الانتقال وبالمطاولة [إطالة الكلام] الهم يتكلمون في الوضع بما يبطله، أو يطولون لينقضي الزمان وينصرم المجلس". وكل من قصد هذا الطريق "فهو إما مغالط وإما هازل"[1].

(2) حق المعارضة في الوضع بضده والمطالبة بالفرق بين الوضع وضده[2]

إنه أيضا حق غير مشروع. إن الخطيب السائل، بالاستناد إلى هذا الحق المظنون، يعمد، بعد أن يتسلم الوضع من المجيب، إلى أن يقابله بوضع آخر يكون ضد الوضع الذي فرضه المجيب، مطالبا بالفرق بين الوضعين أي بما يصحح الوضع المفروض وبما يفسد الوضع المعارض المضاد، ومعتقدا أن عدم تمكن المجيب من الاستجابة إلى هذا المطلب المزدوج سيكون دليلا على بطلان الوضع المفروض. بهذا الحق غير المشروع يجعل الخطباء بعد أن يتسلموا من المجيب الوضع، يجعلون "بحذاء الوضع ضده" ويسألون "الفرق بين وضعهم وبين وضعه، يوهمون بذلك أن حاله مما وضعه في أنه لا حجة له فيه وأنه وضع ساذج كحاله من الوضع الذي أباه ولم يضعه، ويتعمدون ضد الوضع دون النقيض، يوهمون به أنه لا يمتنع أن يكون وضع المجيب كاذبا مثل كذب ما وضعوه، إذ كان المتضادان قد يكونان كاذبين..

فإن امتنع المجيب من إعطاء حجة تثبت الوضع أوهموه أن إبطال وضعه تم عليه. وإن أعطى الحجة التي تثبت الوضع كان لهم أن يطالبوه بحجة ثانية تبطل وضعهم لأنهم لم يطالبوه بما يثبت وضعه دون ما يبطل مقابله. فيجدون بذلك مجالا واسعا يصلون فيه إلى غزارة الحجج".

(3) حق المعارضة في المقدمات والنتيجة[3]

وهو أيضا حق غير مشروع، به يعمد السائل الخطيب، بعد أن يتسلم من المجيب المقدمات التي رتب عليها وضعه المفروض، إلى مقابلة ما تسلم بمقدمات مضادة يرتب عليها ضد الوضع، وإلى مطالبة المجيب بالفرق بين الترتيبين، سالكا نفس الطرق التي

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 56.
2) الفارابي، نفسه، ص. 56.
3) الفارابي، نفسه، ص. 56-57.

سلكها في المعارضة في الوضع، فيطالب المجيب بالحجج التي تثبت مقدماته ثم بالحجج التي تبطل المقدمات المعارضة لمقدماته. إن الخطباء في هذا النوع من المعارضة يضعون، بعد أن يأتي "المجيب بالحجة التي تثبت الوضع ... بإزائها مقدمات مضادة لمقدمات الحجة التي جاء بها المجيب و[ينتجون] عنها ضد الوضع و[يطالبون] المجيب بالفرق بينهما. وفعلهم هذا في حجة الوضع نظير فعلهم هناك [المعارضة في الوضع بضده] في الوضع نفسه".

(4) حق المعارضة في الحجة[1]

به يعمد السائل الخطيب، بعد أن يتسلم الحجة التي يثبت بها الوضع، إلى مقابلتها بحجة معارضة يوهم بأن مقابل الوضع يثبت بها، حجة تكون مقدماتها أي أحكام اتفقت، تعلقت بالوضع أم لم تتعلق به، صادقة كانت أم باطلة، ويطالب المجيب بعد ذلك بالفرق بين الحجتين. إن الخطباء "ربما وضعوا بحذاء الحجة أي أقاويل اتفقت، ليست لها نسبة إلى الوضع أصلا، فيجعلونها أحيانا صادقة وأحيانا كاذبة، ثم يردفونها بمقابل الوضع، ويطالبون المجيب بالفرق بينهما وبين الحجة التي أتى بها في تثبيت الوضع"[2].

(5) حق المعارضة في الإنتاج[3]

يعمد الخطيب السائل هنا إلى جعل الحجة التي تثبت الوضع والتي تسلمها من المجيب هي نفسها التي تثبت مقابل الوضع، ليطالب المجيب بالفرق بين الإنتاجين، إنتاج الوضع وإنتاج مقابل الوضع. إن الخطباء "ربما جعلوا الحجة التي يأتي بها المجيب لتثبيت الوضع حجة يردفونها بمقابل الوضع ثم يسألون الفرق".

إن حقوق الاعتراض الأربعة الأخيرة أساس تقوم عليه وجوه اعتراضية غير مشروعة تعود كلها إلى مطالبة المجيب بالفرق، الفرق بين وضعه والوضع المضاد، الفرق بين مقدماته والمقدمات المضادة، الفرق بين حجته والحجة المضادة، الفرق بين إنتاجه والإنتاج المضاد. لكن المطالبة بالفرق بين أمرين لا تكون مشروعة إلا إذا كان ذلك الأمران متشابهين، ويكون الأمران متشابهين "إن كانت نسبتهما إلى النتيجة أو إلى البرهان واحدة" أي إذا كانا "متماثلين". وبالتالي فإن المطالبة بالفرق ينبغي أن تعود إلى "**المعارضة بالشبيه**". وهكذا

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل" ، ص. 57.
2) الفارابي، نفسه ، ص. 57.
3) الفارابي، نفسه ، ص. 57.

تصبح المعارضة في الوضع معارضة الوضع بشبيهه، ويكون ذلك "إن كان محمول الوضع في **شبيه موضوعه على مقابل ما هو عليه في الوضع** " أي إذا كانت المقابلة أو المعارضة بالشكل التالي،

الوضع		الوضع المعارض
{ المحمول (الموضوع) }	⅄	{مقابل المحمول (شبيه الموضوع)}

وفي هذه الحالة قد يكون من **المقنع** أن الوضع المعارض قد يبطل به الوضع المفروض. وهذا مسلك في الإبطال ممكن فقط "**يمكن** أن يبطل به الوضع".

وتصبح المعارضة في المقدمات والنتيجة معارضة بشبيه المقدمات، وبهذه المعارضة يجوز أيضا إبطال الوضع **جوازا اقناعيا**.

وتصبح المعارضة في تأليف الحجة معارضة بتأليف شبيه بتأليف الحجة التي يثبت بها الوضع، تأليف تكون النتيجة فيه مقابل نتيجة التأليف المعارض. وهنا يمكن بهذا التأليف المعارض إبطال قياس المجيب من حيث الشكل والصورة، « إن كانت المعارضة بشبيه تأليف الحجة وكان ينتج مقابل ما تنتجه الحجة التي تثبت الوضع **أمكن** أن يجعل مبطلا لشكل القول الذي جعله المجيب حجة ».

نكون في كل هذه الوجوه الاعتراضية "الخطبية" **أمام إمكان الإبطال** فقط، وبهذا الإمكان "يسوغ للسائل .. أن يطالب بالفرق". والأصل في هذا الإمكان وجود التشابه والتماثل بين المعارَض والمعارِض "أما إن لم يكن بين وضع المجيب وبين ما يضعه السائل بايزائه تشابه أصلا ولا وصلة يلزم عنها بوجه مقابل ما وضعه المجيب فليس [للسائل] أن يطالب بالفرق".

إن المطالب بالفرق معترض على المجيب بأنه لم يسو بين موضوعين في الحكم وبأن عليه، بالتالي، أن يعلل ذلك. ولكن لا يحق للسائل أن يطالب بالفرق الذي أوجب التقابل في الحكم إلا إذا بين وأظهر الأمر الذي يوجب اشتراك الموضعين في الحكم، أما إن هو لم يبين ذلك فالتفريق يكون مشروعا بسبب أن الموضوعين شيئان متمايزان ومتغايران، وتمايزهما وتغايرهما كاف في تمايز وتغاير الحكمين الثابتين لهما. ذلك أنه "إنما يلزم أن يكون حكم شيئين اثنين حكما واحدا باشتراكهما في شيء واحد، إما في الحقيقة وإما في الظاهر. وإنما

يطالب بفرق يوجب التقابل في الحكم من **قد أتى بوصلة توجب الاشتراك في الحكم، فأما** متى لم يبين السائل اشتراكا يوجب فيهما حكما واحدا، أمكن أن يكون الافتراق الذي به صارا اثنين يوجب التقابل في الحكم، وكان في ذلك الافتراق الذي بينهما كفاية في أن يجعلهما المجيب متقابلي الحكم، و لم يكن له أن يطالب بالفرق بين شيئين افتارقهما ظاهر"[1] .

فعل الإبطال الذي يقدم به الخطيب، بوجه من الوجوه الاعتراضية الخمسة السابقة، **فعل غير موجه**، لا يفضي حقا إلى إبطال الوضع، وهو الغاية التي يتوخاها الخطيب من استدعائه للوضع. إنه فعل يفيد فقط في تمكين الخطيب السائل من **تنمية** القول **وتكثيره** وانتقاله إلى أشياء يأمل السائل أن يعثر فيها على ما يمكن أن ينتفع به في إبطال الوضع أو في إبطال "أي شيء مما تكلم به المجيب خلال مخاطبته، سواء اتصل ذلك بالوضع أم لم يتصل به »، وهو فعل يفيده أيضا في تمكينه من **إخفاء عجزه** عن إبطال الوضع، وذلك لأنه يتيح له الإمكان الواضح لتطويل الاعتراض وتمديده إلى مالا نهاية "فهذا الصنف من الاعتراضات يمر إلى غير نهاية"، وبذلك يسلم « من أن يظن به أنه انقطع »[2].

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل" ، ص. 58.
2) الفارابي، نفسه ، ص. 57.

القسم الرابع

سؤال العلم

هناك وضع

- لا يعلمه الناظر وبالتالي، لا يعلم القياس الذي يثبته ولا القياس الذي يبطله،

- يريد هذا الناظر علم قيمة هذا الوضع الصدقية، وبالتالي يريد علم القياس المثبت أو المبطل له،

- يدرك هذا الناظر أن تحصيل العلم بالوضع والكشف عن قياسه ممكن لأن هناك من يعلم ذلك، وهو العالم، وبالتالي قد يعمد الناظر إلى هذا العالم ليستدعي منه إخباره بالقيمة الصدقية للوضع.

يخص، عند الفارابي، هذا الاستدعاء المتجه نحو العالم باسم "السؤال العلمي"[1]. وهو طلب يتعلق بأمر من أمور عشرة هي أنواع السؤال العلمي، وهي :

1 – استدعاء "**تفهيم المعنى** الذي يدل عليه الاسم وتصويره في النفس".

2 – استدعاء **علم الوجود المطلق**، فيطلب السائل "علم وجود الشيء على الإطلاق".

3 – استدعاء علم الوجود الحملي.

3-1– استدعاء **وجود المحمول الواحد للموضوع الواحد**، فيطلب السائل "علم وجود الشيء شيئا آخر" أي "يستدعي علم وجود شيء في شيء وهو وجود محمول في موضوع" كأن يطلب مثلا "هل الإنسان يوجد حيوانا".

3-2– استدعاء **وجود محمول واحد لموضوعين أو أكثر**، فيطلب السائل "علم وجود محمول واحد في أحد موضوعات كثيرة متقابلة".

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل" ، ص ص.43-52.

3-3- استدعاء **وجود محاميل متقابلة لموضوع واحد،** فيطلب السائل "علم وجود أحد محمولات كثيرة في موضوع واحد ".

4 - استدعاء **علم جوهر الشيء** "الذي يشارك به غيره وهو استدعاء علم جنسه".
5 - استدعاء **علم فصول الشيء** التي يتميز بها "عن الأنواع القسيمة له".
6 - استدعاء **علم حد الشيء.**
7 - استدعاء **علم عرض من أعراض الشيء.**
8 - استدعاء **علم خاصة من خواص الشيء.**

والأسئلة المتعلقة بالوجود، مطلقا كان أم حمليا، عائدة كلها إلى طلب البرهان. ذلك أن "السؤال الذي يستدعى به تعليم وجود الشيء هو الذي به يستدعى برهانه، لأن علم وجوده لا يمكن أن يحصل دون علم برهانه"؛ وبالتالي فإن السائل سؤال علم يكون إما طالب تفهيم وإما طالب برهان. وإن كان طالب برهان فعليه أن يسأل عن الوضع وضده أيهما صادق، أي "أن يجمع... جزئي التضاد فيستدعي البرهان من المعلم عن الجزء الذي هو صادق منهما "لأنه يعلم "قبل سؤاله أن عند المجيب القياس الذي يثبت به المسؤول عنه".

إن السائل سؤال علم ذو حال من أحوال ثلاثة فهو

إما **طالب تعلم** يطلب إما تفهيم المعنى الذي يدل عليه اسم من الأسماء وإما برهان وجود من أنحاء الوجود التسعة المذكورة سابقا،

وإما **طالب مستشكل مستزيد علم** فيستدعي "فيما قد تعلمه زيادة في تبيين شيء أشكل عليه، لفظ لم يفهم معناه أو قضية لم يتبين له صدقها من نتيجة أو مقدمة في قياس"،

وإما **متشكك ومعاند** "في النتيجة (الوضع) أو في البرهان (القياس المثبت للوضع) أو فيهما معا، "فيكون قابلا مقدمات تدليل العالم رادا للنتيجة التي رتبها العالم على تلك المقدمات أو الكيفية التي رتبت بها النتيجة على تلك المقدمات. ولا يخلو هذا المتشكك المعاند من أن يكون **غالطا** أو **مغالطا،** لأنه لا يتصور مخالفة "الوضع العلمي" لأنه حقيقة يقينية مبنية يقينا على مقدمات يقينية، وكل وضع يخالف الوضع العلمي يكون إما غلطا أو مغالطة، وصاحبه غالطا أو مغالطا. ولا يخلو، من جهة أخرى، معاند العالم من أن يكون إما من أهل الصناعة التي ينتمي إليها الوضع المعاند وإما من غير أهل الصناعة. وعليه فإن المتشكك المعاند

متشكك معاند غالط من أهل الصناعة

متشكك معاند مغالط من أهل الصناعة

متشكك معاند غالط أو مغالط من غير أهل الصناعة.

وهكذا يعود المستدعي، في السؤال العلمي، إلى طالب من طلاب خمسة :

1 - الطالب المتعلم؛

2 - الطالب المستشكل والمستزيد؛

3 - الطالب المختص المعاند غلطا؛

4 - الطالب المختص المعاند مغالطة؛

5 - الطالب غير المختص المعاند إما غلطا وإما مغالطة؛

يتوجه إلى العالم، بقصد مخصوص، يكون جواب العالم تابعا له. "فالجواب العلمي" على طلب التعلم ليس هو الجواب العلمي على طلب الاستزادة من العلم، والجواب العلمي على معاندة المختص ليس هو الجواب العلمي على مناقضة غير المختص.. ولا يعني التناسب بين السؤال العلمي وجوابه العلمي ذي المستويات الخمسة السابقة غياب معيار محدد لعلمية الجواب أيا كان مستواه، بل هناك معيار يحدد هذه العلمية "العامة" مستمد من الأحوال والصفات التي ينبغي أن تستوفيها شخصية "المجيب العالم"؛ إن من يستدعى في السؤال العلمي لا بد له من أن يكون

- لكي يصح كون الاستدعاء علميا

- ولكي يقبل انتصاب المجيب المستدعى كمُعْلِم أو كمُعَلِّم، إن زاد إعلامه وفضل، وخصوصا في الميدان الذي يصح فيه العلم وهو ميدان الصنائع اليقينية

متصفا بصفات ثلاثة أساسية تمثل شروط الإعلام والتعليم، وبالتالي شروط الجواب العلمي عامة، وهي **شرط الإحاطة العلمية، وشرط القدرة على الإنتاج العلمي، وشرط التمكن من الحجاج العلمي دفعا للاعتراض وردا له**؛ يقول أبو نصر الفارابي : "كل معلم صناعة يقينية فينبغي أن يكون فيه ثلاث شرائط؛

أحدها : أن يكون قد أحاط علما بالقوانين التي هي أصول صناعته، ما كان سبيله أن يعلم علما أولا وما كان سبيله أن يعلم ببرهان؛

ويكون قادرا على إحضار برهان كل ما له منها برهان في أي وقت شاء وفي أي وقت طولب به؛

وتكون قدرته تلك قدرة يفهم بها غيره ما يعلمه فيما بينه وبين نفسه؛

الثاني : أن يكون قادرا على استنباط ما ليس سبيله أن يكتب في كتاب، وما ليس سبيله أن يجعل من أصول صناعته.

الثالث : أن يكون له قدرة على تلقي المغالطات الخاصة التي ترد عليه في صناعته بما يزيلها".

إن مجيب الطالب المتعلم أو الطالب المستشكل المستزيد أو الطالب المختص المعاند بالغلط أو الطالب المختص المعاند بالمغالطة أو الطالب "الجمهوري"الغالط أو المغالط، جوابا علميا، شخص عالم بحقائق صناعته العلمية، أصولا كانت أم مبرهنات، وبوجوه إثبات هذه الحقائق وكيفيات تبليغها وإفادتها للغير، وشخص مشارك ومساهم في تنمية حقائق الصناعة العلمية التي ينتسب إليها ومجدد فيها، وشخص حافظ ومتلقي للاعتراضات التي يمكن أن ترد على حقائق صناعته العلمية، إذ هي مجرد مغالطات لأن ما يخالف الحقيقة العلمية لا يكون سوى مغالطة.

إن كان هذا شأن الجواب العلمي عامة فكيف يتخصص هذا الجواب تبعا لمقاصد الطالب المستدعي؟

1 – جواب طالب التعلم

ينبغي أن تكون الإجابة هنا مفهمة في لغتها، برهانية في بنائها، فعلى المعلم للسائل المتعلم" أن يفهمه الأمر ثم يعطيه برهان الأمر الذي طلب منه علم وجوده".

2 – جواب طالب الاستزادة في البيان

ينبغي أن تكون الإجابة موفية بالمطلوب، برفع الإشكال والزيادة في البيان، فعلى المعلم للسائل المستشكل المستزيد بيانا "أن يفهمه معنى لفظ إن كان أشكل عليه، ويبين له صدق ما لم يبن له صدقه من القضايا ليزيل موضع العناد في كل ما عند المتعلم فيه عناد".

3 – جواب الطالب المختص المعاند بالغلط

إن معنى كون السائل مختصا هو أنه ينتسب إلى الصناعة العلمية التي

* يختص بها المسؤول
* ينتمي إليها الوضع المسؤول عنه.

وكل صناعة من الصنائع العلمية هي بمثابة نسق استنباطي له أصوله أو أولياته من جهة، وله نظرياته أو مبرهناته من جهة ثانية، وله من جهة ثالثة وجوه في النظر والبرهنة بفضلها يتم التخرج من الأصول والأوليات إلى النظريات والمبرهنات. والمشاركة بين اثنين في صناعة يقينية ما موافقة في تبني نسقها الاستنباطي وقبوله.و التداول بين اثنين في صناعة يقينية يشتركان فيها تفاعل داخل نسقها المرتب، وفي رتبة مخصوصة من رتبه. وبالتالي فإن غلط غالط، في صناعة يقينية ما، بأن اثبت ما حقه أن ينفى، أو نفى ما الواجب فيه الإثبات، فلا بد أن يكون لغلطه ذلك موضع ورتبة ومترلة في نسق الصناعة، ويكون هذا **الموضع هو موضع الخلاف** بين الغالط والمصيب. ولما كان يفترض في النسق الترتيب والتراتب، فإن الرتب والمواضع التي تكون فوق موضع الغلط، وهو الموضع الذي يكون معلوما للمختلفين الغالط والمصيب، لا تكون مواضع خلاف، وإلا لكان سبق ظهور الغلط فيها، فتبقى الحقائق المندرجة فيها أمورا متواطأ ومتفقا على يقينيتها، وما غلط الغالط إلا أنه رتب عليها غلطا وما أصاب المصيب إلا لأنه رتب عليها صوابا.

الغلط إذن فساد في الترتيب، وجواب المعاند بالغلط جواب على فساد الترتيب وتصويب للترتيب. يقول الفارابي:

"وأما الغالط من أهل [الصناعة] فإن الشيء الذي غلط فيه مرتبته من الصناعة معلومة عندهما جميعا، وما قبله من القضايا موطأة متيقن بها عندهما. **فالذي** يريد أن يزيل عن الغالط خطأه وغلطه يستعمل تلك الأمور التي هي قبل المكان **الذي** غلط فيه من الصناعة في تبيين ما غلط فيه الغالط ويحتاج إلى صنفين من الأقاويل: صنف يعاند به في كل ما غلط فيه من نتيجة وقياس، وصنف يبرهن به على الصادق من المتضادين...فإن كان الغلط في النتيجة وفي القياس معا ابتدأ فسأل أولا عن النتيجة وعن البرهان، وقدم عناد النتيجة ثم صار إلى معاندة البرهان، وذلك إما أن يعاند شكله وإما أن يعاند مقدمتيه أو إحداهما وإما أن يعاند جميع هذه وإن شاء سأل عن النتيجة على حالها وعاندها، ثم عن

برهانها وعانده... والسامع (الغالط) إن رأى فيما قاله الأول (المعلم المصيب) موضع خلل أو أشكال أن يراجعه إما على جهة الاستزادة في البيان وإما على جهة العناد"

يقتضي جواب المعاند المختص والغالط الاعتراض عليه من جهة، في الوضع، موضع الغلط، وفي القياس، سبب الغلط، والبرهنة له من جهة أخرى على الوضع الذي غلط فيه. والجواب بهاتين الجهتين حق للغالط على المجيب العالم الذي يفترض فيه سلفا، كما رأينا، الإحاطة العلمية، والتجديد في العلم، وحفظ حقائق العلم.

4 – جواب الطالب المختص المعاند بالمغالطة

إن كان المعاند من أهل الصناعة، و لم يكن معاندا بالغلط، فلن تكون معاندته الا بالتمويه والمغالطة، ويكون قصده من هذه المعاندة المموهة اختبار درجة العالم المعاند في التمكن من صناعته، وبالتالي إمكان بيان نقصه وخسة رتبته العلمية ؛ لهذا يسمى هذا النوع من المعاندة "**امتحانا**" ويسمى صاحبه "**السائل الممتحن**".

ينبغي أن تكتسي المعاندة الممتحنة صورة تدليل، خص بلقب "**القياس الامتحاني**" :

* يعاند به حقيقة مستقرة وثابتة من حقائق الصناعة العلمية التي يقع بها التشارك بينه وبين الممتحن، حقيقة يتسلمها منه بسؤال تقرير سلفا،

* وينتج به ضد الحقيقة التي سبق الإقرار بها، مرتبا ما أنتجه على أمور في الصناعة مموهة، يصعب على غير المتمكن الشعور بها والانتباه إليها، يطلب من الممتحن، بسؤال التخيير، أن يسلم بها :

"إن السائل الممتحن يتسلم من المجيب النتيجة التي هي رأي أهل تلك الصناعة بسؤال التقرير، فإذا حصلت موضوعة تسلم بعد ذلك من المجيب المقدمات المموهة بسؤال التخيير، غير أنه يوجد فيه جزء التضاد، فإذا سلمها المجيب جمعها السائل ثم انتج منها ضد ما أعطاه أولا، فهذا طريق الامتحان".

واضح إذن أن تمكن المعاند من تلقي "الوضع العلمي" بقياس الامتحان دليل على نقص "العالم" في الصناعة وخسة مرتبته فيها. إن على العالم الحق "الكامل في الصناعة" أن "يشعر بمواضع التمويه والتلبيس" التي لا تخلو منها أية صناعة علمية، "فلا يسلمها" من جهة، وعليه أن "يكشف عما فيها من التمويه" من جهة أخرى.

جواب الطالب المختص المعاند بالمغالطة عدم تمكينه أو منعه من قياسه الامتحاني. والمنع من القياس الامتحاني لا يكون إلا بالعلم بمواضع المغالطات في الصناعة.

5 – جواب الطالب غير المختص المعاند بالغلط او بالمغالطة

إن الطالب الغريب عن الصناعة، إن هو عاند العالم، سواء بالغلط أو بالمغالطة، فلن تكون مخاطبته المعاندة إلا بأمور خارجة عن الصناعة، أمور تكون "آراء مشتركة للجميع". وبالتالي كان الجواب، تبعا لذلك، مطالبا بالاستمداد من هذه الآراء المشتركة والمشهورة، وبالاقتدار على استخدامها واستثمارها في المخاطبة العامة وفي تصويب الغلط وتبيين المغالطة خاصة. ولما كان الاستمداد من المشهور والاقتدار على توظيفه إثباتا وإبطالا لا يدخلان في نطاق "العلم"، وإنما يدخلان في نطاق "الجدل"، كما سنرى، لزم أن يكون جواب العالم هنا، ومخاطبته للغريب عن صناعته، خطابا جدليا، خطابا "بالمشهورات التي هي آراء مشتركة للجميع"، ولزم بالتالي أن يكون العالم قادرا على الانتقال من منصب "المعلم" إلى منصب "المجادل"، أما "إن لم يكن جدلا لم يمكن أن يخاطب ولا واحد منهما"، من الغالط أو المغالط من غير أهل الصناعة.

العالم بصناعة من الصنائع اليقينية يتحول إلى مجادل مع من لم يشاركه صناعته، ولا جواب علمي يمكن أن يجاب به الطالب غير المختص بصناعة الوضع المطلوب، وإنما يجاب بطريق الجدل.

يصح الجواب العلمي إذن في استدعاءات أربعة :

استدعاء التعلم

استدعاء زيادة التعلم

استدعاء تصحيح الغلط

استدعاء حل موضع التمويه.

ويكون الجواب العلمي في هذه الاستدعاءات بالتفهيم من جهة وبالبرهان من جهة ثانية. وإذا كان التفهيم يتعلق بتصوير معاني الألفاظ في النفس فإن البرهان يتعلق بتقرير الأحكام والأوضاع بالمقدمات اليقينية؛ ولكلا التعلقين ضوابط وقوانين علمية أهمها تلك

العائدة إلى البرهان باعتباره "القياس المؤلف من مقدمات صادقة كلية يقينية أول، أو من مقدمات حصل عليها من مقدمات صادقة كلية يقينية أول".[1]

إن كان المجيب العالم مطالبا باستعمال المقدمات اليقينية والبراهين، فهو لا يمنع من اللجوء إلى مقاييس على خلاف شروط البرهان إذا أراد التسهيل على سامعه المتعلم **بالاستظهار والتكثير في الحجج**، شريطة ألا يعمد إلى ذلك إلا "بعد استعمال البراهين والمقدمات اليقينية":

فله الحق أن يخرج من صناعته إلى صناعة أخرى يستمد منها ما يستظهر به حكما في صناعته ويقويه، فيكون الحكم المستمد ظهيرا للحكم الذي يريد بيان صدقه، كأن يستظهر مثلا بحقائق في علم النجوم على حقائق في العلم الطبيعي.

وله الحق في أن يكثر من حججه باستعمال "قياسات تؤلف عن مقدمات مشهورة" أو "مقبولة" خصوصا في مخاطبة التعليم، أو التصويب، أو في مخاطبة الغريب عن الصناعة.

بل وله الحق في أن يجاري مخاطبه مجاراة تنتهي بتحقيق الغرض من المخاطبة العلمية : كأن يستند المجيب العالم إلى الكذب ليثبت به الوضع الصادق، إذا كان المخاطب يقبل ذلك الكذب ويسلم به. فللعالم "أن يعمل قياسات يتفق بها الحق والصدق على غالط في صناعة عن قضايا كاذبة إلا أنها آراء الغالط الذي قصد المتكلم أن يزيله عن غلطه، فإن المقدمات الكاذبة قد يمكن أن ينتج عنها نتائج صادقة".
أو يستند إلى المحال الذي لا يكون محالا إلا عند المخاطب، **ذلك** إن كانت صورة التدليل ردا الى المحال.
أو يستند في قياس الخلف إلى نقيض لا يكون نقيضا إلا عند المخاطب.

إن الصناعة العلمية لا خلاف فيها، والخلاف فيها مصدره استعمال "المشهورات أو المقنعات مكان اليقينية". يقول الفارابي: "إذا استعملت فيها المشهورات أو المقنعات مكان اليقينية جهلا من الذين ينظرون في العلم بالفروق بينها، أوقعت الناظرين في ظنون متضادة واختلفت بهم الآراء، فكلما أمعنوا في الصناعة ازداد تباينهم في الآراء ولا يزالون على ذلك ولا تستقر بهم على أمر يجمعون عليه إلا بالبحث، ولا يصير أحد منهم في رأيه إلى

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل" ، ص. 27.

يقين، فيكونون بما يفعلونه من ذلك سالكين إلى غرضهم ، وهو علم اليقين، في الطرق التي تفضي بهم إلى ضده، مستعملين في الشيء غير آلاته، **وهذا كان السبب في اختلاف آراء القدماء في القديم إلى أن تميزت هذه الطرق بعضها عن بعض عندما كملت صناعة المنطق واستقرت الصناعة العلمية وارتفع الخلاف فيها**".

وإذا كان هذا حال الصناعة العلمية، فإن السؤال الأساسي فيها سيكون سؤال تعليم، وجوابه سيكون جواب تفهيم وجواب برهان بشروطه المادية [المقدمات اليقينية] وشروطه الصورية [الأشكال والأضرب القياسية]، ولا مانع بعد ذلك إن أراد العالم المجيب الاستظهار والتكثير والتسهيل على السامع من أن يجيب جوابا لا برهانيا (جدليا أو خطابيا أو تمويهيا).



المبحث الثاني

المقام الجدلي مقام استغلابي
من مقام التعاون إلى مقام الاستغلاب

إن الجدل **إدارة للكلام** بين ناظرين "سائل" و"مجيب"، يتغالبان ويتجاهدان، يريد كل واحد منهما بيان فضله النظري على خصمه. فالسائل يريد بيان قدرته على إبطال ما يضعه خصمه ويدعيه انطلاقا مما يتسلمه منه من مقدمات من جهة، وقدرته من جهة أخرى على إلزامه بالإقرار بتهافته النظري فهو وضع وادعى ما لم يستطع القدرة على الذوذ عنه وحفظه؛ أما المجيب فيريد بيان تمكنه من دفع ورد كل ما يمكن أن يرد على وضعه ومدعاه من إبطالات ونقائض من جهة، وتمكنه من جهة أخرى، من الحيلولة دون إنشاء تدليل يعود على ما وضعه وادعاه بالإبطال.

ومدار الكلام في الجدل هو الأمور المشهورة، لأن الجدل كلام للسائل على المجيب فيما تقلده من أحكام تنتمي إلى صنف "الأحكام المشهورة"، ودفع المجيب كلام السائل على المُتَقَلَّدِ من أحكام المشهور. إنه بالجدل يتم **الكلام على** المشهور وإبطاله و**الكلام عن** المشهور وحفظه. فالمتكلم على المشهور هو السائل والمتكلم عن المشهور هو المجيب.

المقام الجدلي إذن مقام كلامي على المشهور وعن المشهور. ولتقريب هذا المقام يحسن البدء بالوقوف على هذه الأمور المشهورة التي يدار فيها الكلام بين السائل والمجيب.

الأمور المشهورة التي يدار فيها الكلام بين المتجادلين

إن كل مشهور[1]، ماعدا أصناف ستة سنذكرها لاحقا[2]، صالح لأن يكون مادة يقع فيها الجدل طلبا للصواب أو ارتياضا أو مغالبة. ويمكن أن نخصص بالذكر هنا المشهورات الخمسة التالية :

1. المشهورات الخلقية والعملية بعد أن تقيد بشروط ترفع الاستشناع عن التساؤل حولها. فإن كان شنيعا مثلا المجادلة في "وجوب الإحسان إلى الوالدين" بإطلاق، فليس شنيعا التشكك في "وجوب الإحسان إلى الوالدين إن كانا شريرين". إن تقييد المشهور الخلقي والعملي بشرط أو بشرائط يمكن من عناده "عنادا جزئيا". ومن شأن هذه المعاندة الجزئية أن تتيح تخليص الجزء الصادق من كل واحد من القضايا المشهورة الخلقية والعملية لتصبح، وقد خلصت أجزاؤها الصادقة، "مواطئة للعلوم"[3]، غير متعارضة مع ما ثبت فيها من أحكام خلقية وعملية.

2. القضايا التي شأنها أن تبرهن في العلوم ولكن تكون مما يمكن، أيضا، إثباته أو إبطاله بالمشهور مع ظهور نفع ذلك في العلوم النظرية والعملية والمنطقية. "إن كل ما أمكن أن يثبت أو يبطل بالمقدمات المشهورة وكان مما ينتفع به بوجه خاص في العلوم الثلاثة اليقينية فإنها تجعل مطلوبات جدلية"[4] .

3. القضايا التي يختلف فيها الفلاسفة والتي تكون جليلة القدر. وجلالة قدر قضية فلسفية ما إنما تكون لسبب من الأسباب التالية :

* شرف القضية في نفسها
* شرف المقدمات المثبتة لها أي "شرف الأشياء التي تعلم بها"
* "صعوبة الوقوف على أسبابها"
* "صعوبة الطرق إلى مصادفة براهينها"

---

1) انظر مفهوم الشهرة في الفصل الرابع.
2) انظر الوصايا المتعلقة بما لا يقع فيه الجدل، ص ص 249-251.
3) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 77-78
4) الفارابي، نفسه، ص. 80.

*نفعها العلمي، وله وجهان: فقد تنفع معرفتها في علم أمور كثيرة أخرى فتكون مستلزمة "الوقوف على الصواب في أشياء كثيرة جداً وقد تنفع معرفتها في تجنب أغلاط كثيرة إذا كان الغلط فيها مستلزما "للغلط في أشياء كثيرة جدا"[1]

* نفعها للجمهور وانتفاعه بمعرفتها.

4. القضايا التي يختلف فيها الفلاسفة حتى وإن كانت من "المسائل الهينة القليلة الغناء التي يمكن الإنسان أن يقف على الصواب فيها بسهولة". فهذه صالحة لأن تكون مادة للجدل، ولكن مع التوصية في شأنها بأن "ليس ينبغي أن يتشاغل بها كبير تشاغل"[2].

5. وأخيرا "الأقاويل المبتدعة المشتقة ".وهي قضايا تكون مضادة من جهة لآراء مشهورة عند الفلاسفة، وتكون من جهة أخرى مشدودة بقياساتها التي تثبتها. ويلقب هذا النوع من القضايا بلقب "الرأي البديع"[3].

والآراء المبتدعة صنفان :

أولهما تلك "التي يراها قوم من أهل النباهة والمشهورين بالحذق في العلوم. وذلك أن توجد آراء مشهورة، ونجد قوما مشهورين عند الجميع بالحذق في العلوم يضادون تلك الآراء المشهورة، فتكون نباهة القائلين بما يضاد المشهور وشهرتهم بالحذق مما يوقع في النفس أنهم عسى أن يكونوا قد علموا ما لم يعلم غيرهم، ويصير ذلك مشككا لنا في تلك المشهورات". وبذلك تصبح هذه الآراء المبتدعة صالحة أن تكون مادة للجدل إلا أنه ينبغي للمجادل فيها أن يكون له القياس المتعلق بها، لأنه "إن لم يكن في [ها] عند الإنسان قياس لم تكن ...مطلوبا يصح أن يجعل وضعا جدليا يلتمس إبطاله وحفظه"[4].

ثانيهما تلك التي تكون آراء خارقة للإجماع تم تقويتها بقياساتها، بحيث يكون "الذي يخرق الإجماع ويضاد المشهور إنسانا من أهل العلم غير نبيه ولا مشهور بالحذق، أو يكون إنسانا من غير أهل العلم، إلا أن معه قياسا يشد به رأيه المشنع (المناقض للمشهور) ويعاند به المشهور المجمع عليه"[5].

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 80-81.
2) نفسه، ص. 82.
3) نفسه، ص. 72-73.
4) نفسه، ص ص. 72-73.
5) نفسه، ص. 73.

وأي الصنفين إن لم يكن مشدودا بقياسه لم يصلح أن يكون مادة للمجادلة، لأنه سيكون مجرد "رأي شاذ"، مجرد "تحكم" ومجرد "تخرص""[1].

إن هذه المادة المشهورة التي تكون منطلق المدافعة والمجاهدة الجدلية هي ما يلقب "الأوضاع الجدلية".

الوضع الجدلي

إن "الوضع" اسم مشترك يستعمل بقصد الدلالة على معاني مختلفة يمكن حصرها في المعاني التالية[2]:

1. معنى "المقولة" التي تسمى "وضعا".
2. معنى "التحديد" أو "التعريف".
3. معنى "اقتضاب الشيء بلا برهان ولا حجة وهو مما يحتاج إلى برهان وحجة، يستعمل مقدمة".
4. معنى "الاصطلاح على الشيء من غير أن يكون ذلك بالطبع أصلا".
5. معنى "المقدمة الشرطية" في القياس الشرطي المتصل، فهذه المقدمة تسمى "مقدمة وضعية".
6. معنى "الرأي البديع" وهو كما رأينا الرأي "المضاد للمشهور إذا كان معه قياس يشده".
7. وأخيرا معنى القضية التي نطلب وجود محمولها في موضوعها، أي كل قضية جعلت مطلوبا، لأن المطلوب هو ما "يطلب منه هل محموله موجود في موضوعه أو غير موجود في موضوعه"[3].

ويستعمل "الوضع" في الجدل بالمعنى الأخير، فهو "**مطلوب جدلي**" أي قضية تفرض بين ناظرين ليطلب قياسها بصفة عامة، وهي بصفة خاصة قضية "سبيلها أن تتسلم بالسؤال فتعرض لإبطال السائل وحفظ المجيب"[4]؛

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"،ص. 73.
2) نفسه، ص. 74.
3) نفسه، ص. 82.
4) نفسه، ص. 65.

قضية حملية موضوعها كلي يفرض بين السائل والمجيب لإدارة الكلام بينهما في انطباق محمول من المحاميل عليه أم لا[1]؛

قضية حملية محمولها يكون إما الوجود المطلق مثبتا لموضوعها أو مسلوبا عنه، وإما الوجود المقيد بكونه خاصة للموضوع أو رسما له أو جنسا أو نوعا أو فصلا أو حدا[2]؛

قضية ينتمي كل من موضوعها ومحمولها إلى مقولة من المقولات العشرة والتي هي "الجوهر والكمية والكيفية والإضافة وأين ومتى والوضع وأن يكون له وأن يفعل وأن ينفعل"[3]؛

وهي بصفة أخص قضية أو مطلوب "لا يكون معلوما صدقه بنفسه بحسب المشهور بل يلحقه شك ما في المشهور"[4] بسبب من الأسباب التالية[5]:

1. "عدم الشهادة فيه"، فلا يعرف ما يشهد له أو ما يشهد عليه.
2. "عسر وجود القياس علي[يه] مع عظم غناء [ذلك المطلوب] وكثرة الشوق" إليه.
3. "تضاد الشهادة فيه" وهو تضاد ذو وجوه ثلاثة :
   - 3-1 "ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضا".
   - 3-2 "ما يضاد الجمهور فيه بعضهم بعضا".
   - 3-3 "ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور".
4. « تضاد الأقسية فيه" فتكون له أقسية مثبتة وأخرى مبطلة.
5. وأخيرا "تضاد القياس والشهادة فيه"، وهو الرأي البديع المشدود بقياسه الذي تضاده الأحكام المشهورة، أي هو "القول الذي هو مخالف للمشهور والقائل له ليس بمشهور ولكن له عليه قياس ما قوي".

الوضع إذن، من المنظور الجدلي الفلسفي، مطلوب حملي مشكوك فيه يكون موضوعه أمرا كليا يحمل عليه محمول يكون له

---

1) "كتاب الجدل"، ص. 14.
2) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص ص. 16-17، والفارابي، "كتاب الجدل"، ص. **82-83**.
3) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 95.
4) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 36.
5) ابن رشد، نفسه، ص ص. 37-39.

إما حدا

وإما خاصة

وإما جنسا

وإما عرضا[1].

وإدارة الكلام فيه تكون بين

*سائل يتوجه بالسؤال إلى الواضع قصد تسلم الوضع منه

** ومجيب يستجيب لسؤال السائل بتقلد الوضع والإقرار به.

وغاية السائل من سؤاله هي إيجاد مقام إدعاء، يقوم فيه المسؤول بدور المدعي لصدق حكم من الأحكام تكون صورته صورة قضية حملية، وتكون مادة الحمل فيه حدا أو خاصة أو جنسا أو عرضا؛ مقاما ينخرط فيه السائل بغاية جديدة هي تحدي المدعي المسؤول وسؤاله الاقتدار على دفع ورد مخاطبته التدليلية التي سيبنيها على ما سيتسلمه منه والتي سيبطل بها مدعاه الذي يفرض في مدعيه حفظه ومقاومة كل ما من شأنه أن يبطله.

إن مقام الادعاء يتحول بحضور السائل فيه إلى مقام جديد، يقوم فيه طرفان، لكل واحد منهما دور يلعبه وأفعال ينجزها وغاية يقصدها.

فغاية الطرف المجيب حفظ وضعه. وأفعاله راجعة كلها إلى

* إما المنع "بألا يسلم للسائل شيئا يلزم عنه" نقيض الوضع الذي ادعاه

** وإما التلقي بقول معاند وذلك "إن أتى السائل من عند نفسه بشيء والتمس به إبطال ...الوضع تلقاه بقول يعاند ذلك الشيء"[2].

وغاية الطرف السائل إبطال الوضع. وأفعاله تصب في إنشاء تدليل تستمد مادته بالسؤال من المجيب خاصة، ومن النطاق الجدلي الذي يلمهما عامة، ويتخرج به إلى إبطال الوضع بإلزام المجيب قبول نقيض الوضع، أي أفعال تصب في تدليل "يعمله [السائل] من مقدمات مشهورة ينتج نقيض" الوضع المدعى"[3].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص ص. 17-18.

2) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 14.

3) الفارابي، نفسه، ص. 14 وص ص 63-64.

إن هذا المقام الجديد مقام تنجز فيه خمسة أصناف من الأفعال، أفعال "القياس" و"النقض" و"السؤال" من قبل السائل، وفعلا "المقاومة" و"الحجة" من قبل المجيب :

"إن أفعال هذه الصناعة (الجدل) إما قياس

وإما مقاومة

وإما حجة

وإما نقض

وإما اختيار السؤال"[1] حيث يكون

- القياس "فعل السائل في إبطال الوضع"

- والمقاومة "فعل المجيب في دفع القياس"

- والحجة "فعل المجيب إذا تضمن إثبات الوضع، فإنه قد يتكفل ذلك المجيب في بعض المواضع لكن ...فعله على القصد الأول حفظ الوضع لا إثباته"

- ويكون النقض، نقضِ حجة المجيب، "فعل السائل" و"ذلك إذا أتى المجيب بالحجة في تثبيت الوضع"،

على أساس أن "الحجة والقياس هاهنا واحد بالموضوع اثنان بالجهة، وكذلك المقاومة والنقض **فالقياس** والنقض من أفعال السائل، والمقاومة والحجة من أفعال المجيب"[2].

وتتوخى "الصناعة الجدلية" "تعريف القوانين والأشياء الكلية التي منها تلتئم"[3] هذه **الأفعال** « وبها تكون أكمل وأفضل"[4]. فيكون الناظر إن هو تعرف على هذه القوانين والأشياء الكلية الضابطة لأفعال المجادلة الخمسة السابقة قادرا على لعب دوره المخصوص بكيفية جيدة. إننا بالصناعة الجدلية "نقدر... إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياسا على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع كلي يروم السائل إبطاله إذا كنا مجيبين، وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع"[5]. كما أننا نكون

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 473.
2) نفسه، ص. 473.
3) نفسه، ص. 3.
4) نفسه، ص. 3.
5) نفسه، ص. 4.

مجيدين لأفعال السؤال إذا استطعنا أن نلزم المجيب بأن يسلم لنا ما أنتجناه عليه أو أن "يجحد المشهورات التي سلمها"[1]، ونكون مجيدين لأفعال الجواب إذا استطعنا، إن كنا حافظين لوضع "لا يمكن حفظه"، أن نتنبه لتأثير المقدمات المشهورة التي نسأل عليها في إبطال الوضع علينا، وذلك أن "المجيب المجيد للجواب هو الذي إذا حفظ وضعا لا يمكن حفظه، تقدم فأخبر عندما يسأل عن المشهورات التي تبطله أنه ستبطِل قبل أن يسلمها. فإن الخطأ في وضع مالا ينبغي غير الخطأ في وضع شيء ما من غير أن يحفظ كما ينبغي"[2].

صناعة الجدل إذن صناعة تبين القوانين التي بها يتم إبطال وحفظ الأوضاع الجدلية والتي هي كما رأينا تعود إلى "أربعة أصناف إما حدود وإما خواص وإما أجناس وإما أعراض"[3]، إبطال وحفظ يقعان في نطاق الشهرة لا في نطاق اليقين والحق.

إن الشهرة لا تتعلق فقط بمنطلق المدافعة الجدلية ولكنها تشكل أيضا المجال المادي الذي يستثمر في أفعال المدافعة الجدلية سواء من طرف السائل في سؤاله وقياسه ونقضه، أو من طرف المجيب في مقاومته وحجته.

يتمثل النطاق الجدلي إذن فيما يسمى بالأقاويل المشهورة.

الأقاويل المشهورة

هي من جهة مقدمات ومن جهة أخرى مقدمات مشهورة.

فباعتبارها "مقدمات" يتم السؤال عنها ليسلم بها المجيب "لتجعل جزء قياس يلتمس به [السائل]، على جهة الجدل، إبطال قول ما"[4] هو الوضع الذي تسلم سلفا من المجيب. وباعتبارها "مقدمات مشهورة" فهي كذلك لأن "موضوعاتها معان كلية مهملة، وهي كلية يوثق بها وتقبل ويعتقد فيها أنها كذلك وتستعمل من غير أن يعلم منها شيء آخر أكثر من ذلك"[5]، ولأنها مجرد آراء، وتقبل على أنها آراء فقط ولا يعلم أهي مطابقة للأمور الموجودة

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 425.
2) نفسه، ص ص. 425-426.
3) نفسه، ص. 17.
4) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 64-65.
5) نفسه، ص. 18.

أم غير مطابقة لأنه لم يقع لا سبرها ولا امتحانها. وهي مشهورة لأنها "كاذبة بالجزء"[1] يختلط فيها الصدق بالكذب بحيث لا يستطاع بيسر وسهولة تمييز الجزء الصادق فيها عن الجزء الكاذب، لأن تداولها وانتشارها يخفي ذلك الجزء الكاذب "خفاءا شديدا ... لا يتبين إلا بعد تفتيش شديد في زمان طويل ... ولا يفطن له إلا بعد تأمل شديد"[2].

* وهذه الأقاويل المشهورة من حيث متعلقها ثلاثة أصناف

- فقد تتعلق بالأشياء النظرية التي "تهتم بها الصناعة النظرية، [وهي الصناعة] التي تشتمل على الأشياء التي بها وعنها وفيها يحصل علم الحق"[3]. وبهذا التعلق يكون صنف هذا الأقاويل صنف "**المقدمات المشهورة في الأشياء النظرية**"[4] .

- وقد تتعلق بالأشياء العملية التي تهتم بها الصناعة العملية وهي الصناعة التي "تشتمل على السعادة والأشياء التي تنال بها والأشياء التي بها تعوق عنها أو تؤدي إلى أضدادها"[5]. وبهذا التعلق يكون صنف هذه الأقاويل صنف "**المقدمات المشهورة في الأشياء العملية**".

- وقد تتعلق أخيرا بالأشياء التي تهتم بها الصناعة المنطقية وهي الصناعة التي "تشتمل على الأشياء التي شأنها أن تستعمل آلات معينة في استخراج الصواب في كل واحد من العلوم"[6]. وبهذا التعلق يكون صنف هذه الأقاويل صنف "**المقدمات المشهورة في الأشياء المنطقية**"[7].

** والأقاويل المشهورة من حيث سبب الوثوق بها وقبولها أنواع عشرة متفاضلة فهي، سواء أكانت في أشياء عملية أم في أشياء علمية أم في أشياء منطقية، تندرج في السلم التالي ذي الرتب العشرة[8]:

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 28.
2) نفسه ص ص. 28-29.
3) نفسه، ص. 69.
4) الفارابي، ، "كتاب الجدل"، ص. 20.
5) نفسه، ص. 69.
6) نفسه، ص. 69.
7) نفسه، ص. 20.
8) ابن رشد،، "تلخيص الجدل، ص. 32-35.

1. ما يقوله جميع الناس أو أكثر الناس دون أن يعلم لهم مخالف.

2. ما يقوله عقلاء الناس وعلماؤهم وفلاسفتهم كلهم من غير أن يخالفهم في ذلك الجمهور والعامة.

3. ما يقوله أكثر العقلاء والعلماء والفلاسفة من غير أن يخالفهم الجمهور في ذلك.

4. ما يقوله أكثر العقلاء والعلماء والفلاسفة من غير أن يخالفهم في ذلك العقلاء والعلماء والفلاسفة الآخرون، سواء خالف في ذلك الجمهور أم لم يخالف.

5. ما يقوله أولو النباهة والمعروفين بالحذق من العلماء والفلاسفة من غير أن يعلم مخالف لهم .

6. ما استخرج واستنتج في صناعة من الصناعات وأجمع عليه أهل تلك الصناعة.

7. ما استخرجه واستنتجه الحاذق في صناعة و لم يوجد من أهل الصناعة من خالفه في ذلك.

8. الأحكام الثابتة بالاستقراء ناقصا كان أو تاما، أي الأحكام التي تشاهد محمولاتها في جزئيات موضوعاتها كلها أو في أكثرها والتي تصدق بالجملة في كثير من الأمور المشاهدة.

9. الأحكام الشبيهة بالأحكام المشهورة السابقة، وذلك إذا ذكرت معها من جهة وكانت من جهة أخرى ظاهرة الشبه بها جدا.

10. الأحكام المولدة من الأحكام المشهورة السابقة بواسطة استعمال علاقة التضاد إن إثباتا أو سلبا.

10-1 فإن كان الحكم بوجود أمر ما (محمول) في شيء ما (موضوع) حكما مشهورا فإن الحكم بسلب ذلك الأمر بعينه (المحمول) عن ضد ذلك الشيء (الموضوع) هو أيضا حكم مشهور، وذلك إن ذكر الحكم المولد مع الحكم الذي ولد منه.

2-10 فإن كان الحكم بوجود أمر ما (محمول) في شيء ما (موضوع) حكما مشهورا فإن الحكم بوجود ضد ذلك الأمر بعينه (المحمول) في ضد ذلك الشيء بعينه (الموضوع) هو أيضا حكم مشهور، وذلك إن ذكر الحكم المولد مع الحكم الذي ولد منه.

وأشرف الرتب العشرة هي الرتبة الأولى، رتبة "ما يقوله جميع الناس وأكثرهم دون أن يعلم لهم مخالف"[1]. والذي اقتضى شرفها كونها الأصل في قبول الرتب التي تأتي بعدها، فنحن نقبل مثلا أقوال "الفلاسفة والعقلاء والعلماء والموثوق بهم ... لأن المشهور عند الجميع أو الأكثر [(الرتب 2، 3، 4)] أن آراء هؤلاء ينبغي أن تقبل ويوثق بها"[2]. وكذلك ما استخرجه واستنتجه الحاذق في الصناعة فالأصل فيه أن "المشهور عند الجميع (الرتبة الأولى) أن الإنسان ينبغي أن يقبل فيما لا يعلمه قول العالم به ولذلك قبلت آراء الحذاق من أهل كل صناعة"[3] (الرتبة السابعة).

يمكن أن نميز في رتب المشهور السابقة بين مستويين للشهرة مستوى أصلي يشمل الذائع من الأحكام والمستخرج منها والمستقرأ، ومستوى فرعي يشمل المولد من المشهور الأصلي بآلية التشبيه وآلية التقابل الضدي. ويشكل كلا المستويين ما يمكن أن نسميه **نطاق الجدل** باعتباره المجال الذي يحصر ويحد **المواد والمضامين** التي يلجأ إليها أو **يشرع** منها ما يفيد في إبطال الأوضاع وحفظها . ولما كان الأمر هنا أمر شرع ونهل وورد، فيمكن أن نسمي هذا النطاق بلقب "**الشريعة الجدلية** " ذات الدرجتين، **الأصلية** حيث يكون المضمون مستمدا من الغير، **والفرعية** حيث يكون المضمون مبنيا على المضمون المستمد من الغير. ويوضح الجدول التالي **التراتب المفترض في حجية مضامين** هذه "الشريعة الجدلية" انطلاقا من **المشهور** عند الجميع أو الأكثر **الكاذب في جزء منه،** والمستخدم، لا بما له في نفسه من الأحوال، ولكن بإضافته إلى من وضعه أو اعترف به.

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 65-66.
2) نفسه، ص.65-66.
3) نفسه ، ص. 66.

الشريعة أو الشهرة الأصلية		الشريعة أو الشهرة الفرعية

الذائع
- عند الجميع أو الأكثر في العلم أو العمل أو المنطق
- عند جميع العلماء في العلم أو العمل أو المنطق
- عند أكثر العلماء في العلم أو العمل أو المنطق
- عند أكثر العلماء في العلم أو العمل أو المنطق وان كان مخالفا للذائع
- عند الحاذقين من العلماء في العلم أو العمل أو المنطق

المستخرج
- المجمع عليه في العلم أو العمل أو المنطق
- المسكوت عن مخالفته في العلم أو العمل أو المنطق

المستقرأ الصادق بالجملة في كثير مما يشاهد علما أو عملا أو منطقا

المولد بالمشابهة الظاهرة
- بالضدية في المحمول فقط
- بالضدية في المحمول وفي الموضوع معا

يمكن بيان خصوصية المقام الجدلي باعتباره مقاما استغلابيا يريدله الناظر المجادل أن يكون ميدانا يظهر فيه قدرته على جدل خصمه وغلبته بالخطاطة التالية

المشهور من الأحكام
و1، و2، و3،....ون
ق1، ق2، ق3، ق ن

أليس "وء" ؟ هل "وء" أم ¬"و ء "؟	بلى "وء" ! "وء" !	**منطلق الجدل**
لكن 1 - أليس "ق"؟	بلى "ق" !	**نطاق الجدل**
2 - جملة من الأفعال **يتكلم بها** السائل **على**"وء" باشراك المجيب وتسخيره من خلال سؤاله التسليم بجملة من القضايا تنتمي إلى المجموعةق1،....،ق ن ينتفع بها السائل كلها أوبعضها، في التخرج الى إذن بطل المشهور وغلب المجيب	ولكن مشاركة من المجيب بأفعال **يتكلم بها عن** "وء" ليبقى سالما ومحفوظا	**منطق الجدل**

ومنطق الجدل، كما يظهر من هذه الخطاطة، سيكون منطقا يتناول وصف وبيان مختلف الأفعال المشروعة، جدلا، في التكلم على الأوضاع وعنها. وهذا ما سيظهر لنا في المبحث الموالي.



المبحث الثالث

تقويم الجدل

القسم الأول	التقويم الخارجي للجدل
القسم الثاني	التقويم الداخلي للجدل

تحصل مما سبق أن مدار الجدل هو التشريع للتكلم على الأوضاع (الإبطال) والتكلم عن الأوضاع (الحفظ) مغالبة ومجاهدة.

نستطيع أن نميز في التشريع الفلسفي للتكلم بين مستويين :

* مستوى نجد فيه ما يمكن أن نسميه "**أدب الجدل**"، وهو يتضمن جملة من الوصايا والتعليمات توجه للمتكلمين بقصد إلزامهم باحترامها في إدارة الكلام بينهما .

** مستوى نجد فيه ما يمكن أن نسميه "**منطق الجدل**"، وهو يتضمن جملة من الأصول والقوانين تكشف للمتكلمين بقصد إلزامهما باحترامها في كل من أفعال التكلم على الوضع (بالنسبة للسائل) وأفعال التكلم عن الوضع (بالنسبة للمجيب).

نجد في المستوى التشريعي الأول تقويما "فلسفيا " للجدل من خارجه، ونجد في المستوى التشريعي الثاني تقويما فلسفيا للجدل من داخله. فكيف إذن كان هذان التقويمان؟



القسم الأول

التقويم الخارجي للجدل

يشمل التقويم الفلسفي الخارجي للجدل جملة من الوصايا يمكن حصرها في:

1 - الوصايا المتعلقة بمن لا يجادل
2 - الوصايا المتعلقة بما لا يكون موضع مجادلة
3 - الوصايا التي تعم المتجادلين معا
4 - الوصايا التي تختص بمن ينتصب لوظيفة السائل
5 - وصيتان مختصتان بمن ينتصب لوظيفة المجيب

1. الوصايا المتعلقة بمن لا يجادل :

1 - لا تجادل من اتفق من الناس. فإن سارعت إلى مجادلة كل من انتصب لك فقد تضطر إلى أن تستعمل معه أقاويل "خسيسة". وباعتياد المجادل على استعمال مثل هذه الأقاويل تحصل له "ملكة رديئة" [1].

2 - إن اتفق أن انتصب لك سوفسطائي "فمن العدل أن [تستعمل معه]... أي أنواع من الأقاويل اتفقت، فإن هذا أولى من إظهار العجز عن مقاومت[ــه]" [2]، إذ "لا ضير في أن يقابل المتعنت بالتعنت والجاحد بالجحد، والحايد عن الطريقة بالحيد عن الطريقة، بل الأولى بمثل هذا المعامل أن يكدح ...ولو بمغالطة تروج عليه، ليعرف أنه مع

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 474-475.
2) نفسه، ص. 475

إنكاره للحق قابل للباطل"[1]. وعليه ينبغي للمجادل إن واجهه السوفسطائي "أن يكون معدا عنده... المقدمات التي في النهاية في العموم، فإن بمثل هذه المقدمات يصل الى غلبة هذا الصنف [السوفسطائيين] لقلة شعوره بما ينطوي تحتها. وغلبته بهذا الوجه هو جزء من غلبته باستعمال اشتراك الاسم معه أو غير ذلك من القوانين السوفسطائية"[2].

2. الوصايا المتعلقة بما لا يكون موضع مجادلة.

ما لا يقع فيه الجدل، وهي ستة أصناف من المضامين والمواد، منها ما هو علمي وما هو عملي وما هو آلي. والأصناف الستة هي:

1 - القيم الإنسانية الكونية التي يجتمع عليها البشر كلهم. إن المتشكك فيها يصير من "الأشرار أردياء الأخلاق غير مشاركين لأهل المدن"[3]، أو على الأقل، ممن "يظن بهم الشر" حتى وإن لم يصيروا فعلا أردياء أشرار. إن المقدمات المشهورة مثل وجوب عبادة الله، ووجوب إكرام الوالدين، ووجوب صلة الأرحام ووجوب مواساة المحتاج ووجوب الإحسان إلى المحسن وشكر المنعم... والتي تكون "واحدة بأعيانها لجميع الأمم وبها يتلاقون ويأتلفون إذا تلاقوا... **يرى الجميع** أن كل إنسان ينبغي أن يؤدب بها ويعودها ويؤخذ ويحمل عليها شاء أو أبى، وإنه متى امتنع من التأدب بها أو امتنع من التمسك بها بعد أن أدب بها، عوقب، وهي التي يرون أن يؤدبوا بها أولادهم ويمكنوها في نفوسهم ويعودوهم إياها ويضربوهم إن استعصوا عليهم في قبولها، وإذا امتنعوا منها بعد **أن** يكبروا عاقبوهم عليها بالأشياء التي يرون أنها عقوبات، من استخفاف وشتم وضرب وغير **ذلك**"[4]. إن ما كان من مثل هذه المقدمات المشهورة "ليس ينبغي أن يعرض للتشكيك فيها ولا يجعل مطلوبات جدلية" وذلك لأسباب أربعة :[5]

1. فهي من "مبادئ الأشياء العملية."

---

1) ابن سينا، "الجدل"، ص. 336.
2) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 475.
3) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 75.
4) نفسه، ص. 76.
5) نفسه، ص. 75-76.

2. وهي "لا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هو أبين منها بل بما... دونها في الظهور والشهرة".

3. إن من شأن التشكك فيها أن يؤدي إلى المفسدة إما حقيقة وإما ظاهرا إذ "المتشكك فيها ليس يؤمن أن يهون أمرها ويجعلها في صورة ما ليس يبالي به أن يطرح ولا يتمسك به" وبالتالي قد "يصبح شريرا ردئ الأخلاق..."

4. إن هذه المقدمات لا ينفع فيها القول، فهي من الأمور التي لا تثبت بالقول ولكن بالمواظبة والتعود عملا لا قولا فقط، فهي "إنما تمكن في النفوس مع اعتياد الإنسان لأعمالها لا بالأقاويل، وما لم يكن سبيل تمكينه في النفوس باستعمال الأقاويل من المشهورات فليس ينبغي أن تعرض للفحص ولا أن يطلب له قياس أصلا لا مثبت ولا مبطل."

إن السبيل في هذه القيم الإنسانية الكونية "أن يؤخذ عند الجميع بفعله واعتياده ويعاقب إذا امتنع عن" استعمالها[1].

2 – القضايا التي تكون "أشخاصها محسوسة"، فهذه لا تكون موضوع جدل لأنها[2]:

1. مما "ليس سبيله أن يبين بقياس"، والإقرار بها متوقف على الإحساس بأشخاصها. وإن تشكك فيها متشكك فهو إما أنه يعدم الحاسة التي بها يدرك بها أشخاصها، وإما أنه لم يستعمل تلك الحاسة في إدراكها وإما إن حاسته تضعف عن إدراكها. وستبقى هذه المقدمات عنده، في أحواله الثلاثة، حالة العدم وحالة الإهمال وحالة الضعف، مقدمات "غير معلومة".

2. وأيضا لأنها "لا يوجد شيء أظهر منها يؤخذ في تعريفها به".

3. "إن الذي لا يعترف بمحسوس ما، و لم يكن أحسه أصلا، عسى أن لا يتخيل ذلك المحسوس، فكيف يمكن أن يفحص عما لم يتخيله و لم يقم في نفسه معنى لفظه، فهو إذن إنما يفحص عن اسمه فقط ويسمع إذا بين له ذلك كلاما من غير أن يتصور معنى شيء منه".

إن السبيل في القضايا المشهورة التي تكون أشخاصها محسوسة "أن يحتاج إلى إحساس أشخاصها"[3]. وعليه "إن كل شيء مما لم يتيقنها الإنسان بعلم أول، وكان سبيل التيقن بها

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 78 .
2) الفارابي، نفسه، ص. 76.
3) الفارابي، نفسه، ص. 78.

أن تحس أشخاصها أولا، إما مرة واحدة وإما مرارا كثيرة، فلم تكن لذلك الإنسان الحاسة التي بها يدرك أشخاص ذلك الشيء فتشكك فيها لم يجعل ذلك مطلوبا جدليا"[1].

3 - **قضايا الخلاف الفلسفي التي لا يمكن تصحيحها بالاستناد الى المقدمات المشهورة والتي لا نفع فيها للجمهور**، لا تكون هي أيضا "أوضاعا جدلية". والسبيل فيها "أن تجعل... مطلوبات علمية"[2].

4 - "**المقدمات التي حصلت يقينية بعلم أول** فليس ينبغي أن تعرض للإثبات والإبطال ولا للتشكيك أصلا ولا تجعل مطلوبا جدليا" [3].

5 - "**القضايا التي لم يعتقد فيها أحد إلى غايتنا رأيا أصلا أنها كذا ولا أنها ليست كذا مما قد فحص عنها**. وذلك أن التي بهذه الحال من القضايا قد يجوز أن لا يكون اعتقد فيها أحد رأيا أصلا من قبل أنها لم تخطر ببال أحد فيما سلف، بل إنما خطرت الآن، أو بأن يكون قد فحص عنها فيما سلف و لم يصادف لها قياس أصلا، فما كان هكذا فكيف يمكن أن يجعل وضعا بين سائل يتضمن إبطاله ومجيب يتضمن حفظه، فإنه متى لم يكن عند السائل فيه قياس فكيف يتضمن إبطاله. ولكن تكون هذه من المسائل التي يفحص عنها"[4].

6 - **لا يعرض للطلب "ما كان ضارا"** في الصناعة العملية أو النظرية أو المنطقية، "و لا يعرض... إلا ما كان نافعا في إحدى ثلاث إما في الفلسفة العملية وإما في النظرية وإما فيما هو آلة لمعرفة ما في هاتين الصناعتين وهو علم المنطق"[5].

3. الوصايا التي تعم المتجادلين معا.

يوصى الناظران اللذان يديران الكلام بينهما في أمور مشهورة، قصد طلب الصواب، أو قصد الارتياض، أو قصد المغالبة، أن يكونا **"قويين"** في إدارة الكلام عامة وفي تعاملهما مع الأمور المشهورة التي يتناظران فيها خاصة. وتتحصل لهما هذه القوة إن هما عملا بجملة من الوصايا توجه لهما لهذا الغرض.

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 78.
2) نفسه، ص. 79.
3) نفسه، ص. 70.
4) نفسه، ص. 71.
5) نفسه، ص ص. 40-41.

إن الغرض المتوخى من الوصايا التي ستتلو هو "**إفادة القوة**"[1] في أمور ثلاثة هي :

1. امتلاك القدرة على التعامل مع أي وضع كان، مرة على جهة الإثبات ومرة على جهة الإبطال. أي امتلاك "القوة على أن نتقلد القول في الوضع الواحد بعينه مرة على جهة الجواب ومرة على جهة السؤال".

2. امتلاك القدرة على سهولة إثبات الأوضاع وإبطالها، أي امتلاك "القوة على سرعة عمل القياس إما عند السؤال وإما عند المقاومة".

3. امتلاك القدرة على إجادة الفعلين السابقين، أي امتلاك "القوة التي شأنها أن نفعل بها هذين الفعلين" بشكل جيد.

الوصايا

وهي ثمانية[2]:

1. **التعود على عكس المقاييس**، وخصوصا عكس القياس باستخدام النقيض وباستخدام الضد. وذلك بأن "نأخذ مقابل النتيجة ونضيف إليها إحدى مقدمتي القياس فينتج بذلك نقيض المقدمة الأخرى". وبهذا التعود ينتفع كل من الذي يريد الإبطال والذي يريد الإثبات، فضلا عن المنفعة العامة المتجلية في تكثير الأقيسة.

المنفعة العامة : إن الإنسان بهذا التعود "يقدر... أن يأتي على الأمر الواحد بعينه بمقاييس كثيرة، وذلك أنا مرة نأخذ نقيض النتيجة ومرة ضدها، ونضيف كل واحدة من هذه مرة إلى الصغرى ومرة إلى الكبرى... وإنما يلزم متى أخذنا مقابل النتيجة وأضفنا إليها إحدى المقدمتين أن ترتفع المقدمة الأخرى، لأن المقدمات متى وجدت وجدت النتيجة، فإذا ارتفعت النتيجة ارتفعت إما المقدمتان وإما إحداهما، وذلك بين مما قيل في المقدم والتالي في القياس الشرطي".

المنفعة في الإبطال :إن السائل ينتفع "بهذا الفعل بأن يبطل الوضع على طريق الخلف".

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 463.

2) نفسه، ص ص. 463-472.

المنفعة في الإثبات: ويتجلى ذلك في مقاومة المجيب للسائل، أي في مقاومة مقدمات القياس الذي يبطل به السائل الوضع، فالمجيب، بعكس المقاييس، يمكنه أن يثبت نقيض المقدمة التي يبني عليها السائل إبطاله.

2. البحث السابق فيما يبطل به الوضع وما يبطل به إبطال الوضع. يوصى المناظر، بالنسبة لوضع من الأوضاع، أن يتقدم سلفا بالبحث فيه عن أمرين معا:

- عن القياس الذي يبطل به.

- وعن الأمور التي تبطل بها مقدمات ذلك القياس.

إن المناظر إن هو قام بهذا البحث المتقدم "كانت له قدرة على تقلد الكلام في [الوضع] إما على جهة السؤال [فهو عارف القياس الذي يبطله] وإما على جهة الجواب [فهو عارف كيف تقاوم مقدمات القياس المبطل]".

3. البحث السابق في قياس الوضع المثبت وقياسه المبطل وفي الموازنة بينهما. وذلك بأن يتقدم المناظر بالبحث سلفا "في الوضع الواحد بعينه [عن قياس].. يثبته و[قياس] يبطله، ثم يقايس بين مقدمات القياس أيها كاذبة وأيها صادقة وأيها أكثر شهرة وأيها أقل شهرة".

4. الامتلاك سلفا لمقاييس المسائل الجمهورية التي يصعب إثباتها وإبطالها. وذلك بأن يكون للمناظر في الأمور التي "يتعاطى الجمهور النظر فيها وتكثر فيها مخاطبة بعضهم بعضا "**قياسات عتيدة**" أي "قياسات معدة عنده" سلفا، وذلك "لصعوبة وجود القياس عليها"[1].

5. الامتلاك سلفا للحدود المشهورة للأشياء التي تكون مبادئ وأصولا في الصناعة التي تتم فيها المناظرة، فإن كانت الصناعة "العلم الطبيعي"، ينصح بالامتلاك السالف للحد المشهور لكل من "المادة" و"الصورة"، وإن كانت الصناعة "العلم العملي" يوصى بالامتلاك السالف للتعاريف المشهورة لكل من "الخير" و"الشر"...

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 498.

6. **الامتلاك سلفا لأصول إبطال الأوضاع وإثباتها في الصناعة التي تقع فيها المناظرة.** فالمناظر يوصى أن تكون له "عتيدة" "الأشياء التي تجري من الصناعة مجرى الأصول والاسطقسات والمبادئ لسائر ما يستنبط عنها". ويوصى المناظر أيضا في هذه "العتيدة" أن تكون من الكليات القريبة من الأوضاع الجزئية التي يقصدها، وذلك لأن هذه الكليات إن كانت في غاية العموم كانت بعيدة عن الأوضاع المقصودة، وإن كانت بعيدة "لم يستنبط عنها شيء بسرعة".

7. **التمرن على التعميم والتخصيص، التركيب والتفريع.** وذلك بأن يرتاض المناظر في :

* "تصيير الأقاويل الكثيرة قولا واحدا بأن يرقيها إلى الكلي الذي يعمها"، ويقصد أعم كلي يقدر عليه إذ به "يكون الأمر على المجيب أشد خفاء" فيسلم بما يفيد في إبطال وضعه.

** " تصيير القول الواحد أقاويل كثيرة بالقسمة والأمثال وتحليل الحدود..." ويقصد التقسيم إلى أكثر الجزئيات، إذ به قد يظهر الكلي المجزأ متضمنا لما لا يمكن التسليم به.

8. **استخدام الاستقراء** مع "الذين قلت رياضتهم في... الصناعة [الجدلية]" أو كان "بهم نقص في فطرهم"، **واستخدام القياس** بأقاويله الكلية مع المرتاضين في الصناعة الجدلية.

4. الوصايا التي تختص بمن ينتصب للقيام بوظيفة السائل المبطل

يوصى الناظر إن كان منتصبا للقيام بدور السؤال بوصايا خاصة نجملها في الوصايا التسعة التالية :

1. التمس من عتيدتك الكلية المتوفرة لك سلفا الأصل أو الاسطقس أو المبدأ "الذي منه يستنبط القياس"[1] الذي ستبطل به الوضع.

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 385.

2. رتب سؤالك تبعا للأصل الذي التمسته، ووجهه إلى مناظرك بطريقة تتوخى أمرين :

1- "التوثق من المجيب في تسليم المقدمات الضرورية التي لا يؤمن عدم تسليم المجيب بها إذا لم تكن في الغاية من الشهرة".

2. "إخفاء النتيجة اللازمة عن المقدمات الضرورية على المجيب كي يسهل بذلك [عليك] تسلم ما تروم تسلمه منه"[1].

3. لتحقيق الاستيثاق من المجيب استعمل "المقدمات الكلية المحيطة بالضرورية" من جهة و"المقدمات الاستقرائية" من جهة أخرى :

3-1. إن المقدمات الكلية المحيطة بالضرورية هي تلك المقدمات التي **تدخل فيها** المقدمات الضرورية لإنشاء القياس المبطل للوضع. واستعمال السائل لها يكون بأن "لا يسأل... عن المقدمات الضرورية أنفسها بل يسأل عن المقدمات المحيطة بها، ويتحرى في ذلك ما أمكنه أعم كلي يجده لتلك المقدمات التي يروم تسلمها، فإنه إذا سلم المجيب المقدمة الكلية لم يمكنه أن يجحد الجزئية التي تحتها"[2] وذلك لعلاقة التداخل بين الكلي والجزئي.

3-2. إن المقدمات الاستقرائية تستعمل في هذا المقام "للتوثق من المقدمات الكلية"[3] التي سيبنى عليها القياس المبطل للوضع.

4. لإخفاء النتيجة عليك الاستعانة بخطتين، خطة السؤال عن "مقدمات خارجة" وخطة فعل أفعال في المقدمات الضرورية.

4 -1. التخطيط الأول فيه[4]:

4-1-1 خطة السؤال عن المقدمات الخارجة، وهي بأن "لا تسأل عن المقدمات الضرورية التي تنتج المطلوب، بل اسأل عن مقدمات القياسات التي تنتج المقدمات

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 387.
2) نفسه، ص. 389.
3) نفسه، ص. 390.
4) نفسه، ص. 402-405.

الضرورية". والمقصود من هذه الخطة تحقيق التباعد بين المطلوب الذي يراد إبطاله والمقدمات الضرورية في هذا الإبطال. وبتحقيق هذا التباعد يتحقق **الإخفاء**، وذلك من وجهين :

أحدهما : لما كان هناك تناسب طردي بين كثرة الابتعاد وخفاء اللزوم، فإن المجيب سيخفى عليه اللزوم "للتباعد الذي بين المطلوب الأول والمقدمات المسؤول عنها".

الثاني : لما كان بالتباعد يحصل تكثير في المقدمات، فإن المجيب قد يعرض له "**النسيان**، لكثرة المقدمات، فإنه ينسى ... بعضها فلا يرى فيما يذكر منها (يتذكر منها) موضعا للزوم النتيجة فيسلمها"، وهو أمر يستغله السائل فيما بعد لإنشاء القياس المبطل مما تسلمه.

4-1-2- خطة السؤال عن أشباه المقدمات التي تروم تسلمها من المجيب بدل المقدمات الضرورية.

4-1-3- خطة السؤال عن "المقدمات التي تنتج شبيه النتيجة المطلوبة لا عن التي تنتج النتيجة المطلوبة".

والسؤال عن أشباه المقدمات أو عن شبيه النتيجة "يجمع مع الخفاء الاقناع وجودة الابانة عن الشيء" لأن "المشهور ... أن المتشابهين حكمهما واحد من جهة ما تشابها".

4-1-4 — خطة السؤال عن اللازم، فلا تسال "عن المقدمة النافعة نفسها بل... عن لازمها".

4-1-5- خطة التضييق على نفسية الخصم بذكر ما لا حاجة له. فتعمد في "القول الإسهاب والحشو بالأشياء التي لا ينتفع بها في المطلوب أصلا". بالإسهاب والحشو "يطول القول... وذلك مما يورث المجيب انفعالات نافعة للسائل (لك) من نسيان أو تبرم أو ضيق صدر، فيسامح [المجيب] ولا يتحفظ" :

- ويكون **الإسهاب** "بأن يعبر عن الشيء الواحد بألفاظ مترادفة، وأن يعبر عنه بدل اللفظ المفرد بقول مركب أو بأقوال". ونفعه في الإخفاء "أنه يخفي على المجيب مقصود السائل فيما يريد أن يتسلمه من [المجيب]، مع أن فيه إقناعا ما".

- ويكون **الحشو** بأن "يدخل في أثناء المقدمات النافعة في النتيجة مقدمات غير نافعة". ونفعه "أن يظن المجيب أن جميع ما يسأل عنه حشو".

4-1-6- خطة السؤال بالمقدمات الانفعالية، وبالطرق الخطابية. وذلك بأن "يحتج للمقدمات عند السؤال عنها بالمقدمات الانفعالية بأن يقول [السائل مثلا] "إن هذه من الأشياء التي يقبلها العقلاء"، "ولا يجحدها لبيب"، وما أشبه ذلك من الأقاويل الخلقية والانفعالية المذكورة في كتاب "الخطابة". ونفع هذا النوع من الاحتجاج أنه "يخفي على المجيب موضع الاعتراض على المقدمة والتشكك فيها، وذلك أنه يصعب التشكك في دفع ما جرت العادة بتسليمه... والانفعال الذي يكتسبه المجيب من ذلك يعوقه عن فهم الشك اللاحق للمقدمة" ويورثه "جبنا عن إنكاره"[1].

4-1-7- خطة السؤال عن الأمر ونقيضه. وهي بألا يسأل عن المقدمة النافعة وحدها ولكن يستعمل معها ما يناقضها بحيث يظهر السائل وكأنه متشكك فيها. ونفع هذه الخطة يظهر في أن المجيب "**يخيل له** أن السائل يتحرى في جميع ذلك الإنصاف، وأنه ممن لا يستراب به، مع أنها تخفي عليه أي جزئي النقيض يقصد تسلمه".

4-1-8 - خطة السؤال بالمقدمات "التي **توهم** أنها تسلمت لغير المطلوب، لا بالمقدمات التي يظهر من أمرها أنها تسلمت من أجل المطلوب". وتنفع هذه الخطة في أنها توهم بأن المقصود هو إنتاج غير المطلوب، وبذلك قد يسلم المجيب، وحينها لا يبقى للسائل إلا أن "يسأل عن مقدمة لا يمكنه جحودها" يردفها بما سلم به المجيب ليبطل الوضع.

4-1-9 - خطة الإتيان بالمقدمات كأمثلة وكأقاويل للناس يستشهد بها. وذلك بأن "يأتي بالمقدمات التي يسأل عنها على جهة المثل والحديث". و"**الحديث**" بمعنى ما يجعل في "درج الكلام ويستفهم عنه في خلال ذلك"، و"**المثل**" بمعنى ما "يأتي به كأنه محاكاة شيء آخر ومثال له".

4-2. التخطيط الثاني وفيه[2]:

4-2-1- خطة التصرف في الترتيب المنتج. فلا يسأل عن المقدمات على الترتيب المنتج ولكن على ترتيب "يوهم نتيجة غير النتيجة المطلوبة".

---

1) ابن سينا، الجدل، ص. 309.
2) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص ص. 402-405.

4-2-2- خطة السؤال بصيغة التفويض لا بصيغة التقرير. فيجعل السؤال "بنحو لا يدري المجيب هل قصد... به إلى أخذ الشيء أو نقيضه".

4-2-3- خطة تأخير السؤال عن المقدمات النافعة في المطلوب. "إذ المجيب من شأنه أن يسرع بالمناكرة إلى ما يسأل عنه السائل [أولا]. إذ كان من المعلوم أن الذي يقدم في السؤال هو الأهم عنده، اللهم إلا في صنفين من المتخاطبين :

أحدهما : الصنف الذي اعترته بلادة وسوء مزاج... لعدم الارتياض...

والثاني : "الحسنو الظن بأنفسهم الأذكياء".

4-2-4 - خطة عدم إظهار الحرص "على المقدمة التي تريد تسلمها".

5- نمق القول وزينه واتسع فيه. ويتسنى لك ذلك إما بالاستقراء وإما بالقسمة للأشياء المتناسبة والمتجانسة :

5-1- التنميق والتزيين والاتساع بواسطة الاستقراء، وذلك حين تكون المقدمة المقصودة "ظاهرة بنفسها غير محتاجة إلى الاستقراء"، فينمق القول فيها بواسطة الاستقراء بوجهين :

أحدهما : أن تسأل عن المقدمات أو المقدمة المحيطة بالمقدمة المقصودة الظاهرة أو البينة بنفسها.

الثاني: أن تسأل عن المقدمات المحاطة بالمقدمة المقصودة الظاهرة بنفسها[1].

5-2 – التنميق والتزيين والاتساع بواسطة القسمة لكل من موضوع ومحمول المقدمة التي يراد تسلمها.

إن استخدام الاستقراء والقسمة من أجل تنميق القول والتوسع فيه نسبته "إلى المقدمات الضرورية [النافعة في إبطال الوضع] نسبة الألوان الرائقة والتزاويق إلى الأمور الضرورية من المساكن والملابس وغير ذلك، فكما أن الإنسان يستريح إلى هذه ويلتذ بها كذلك الأمر في القول"[2].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 406.
2) نفسه، ص. 407.

6- كن في قولك واضحا مبينا مفهما. ويتم إيضاح القول وتبيينه بالأمثال من جهة وبالمحاكاة والتخييل من جهة أخرى:

البيان بالأمثال : إن "الأمثال هي جزيئات الكلي الذي تؤخذ في تفهيمه وتبيينه... وتستعمل في صناعة البلاغة [الخطابة] لإيقاع التصديق. وأما في هذه الصناعة [الجدل] فللتفهيم فقط"[1]، ومثلها مثل الاستقراء، فهو في الجدل "يستعمل للتصديق وفي البرهان للتمثيل".

البيان بالمحاكاة والتخيل : بأن تأخذ أمورا لا تكون لا جزيئات للشيء ولا كليات له، وإنما أمورا "تحاكيه وتخيله" فقط، كقول من قال عن الخطأ في المبدأ "وإن كان يسيرا لا يشعر به، فإنه يؤول إلى خطأ كبير **بمنـــزلة** من أخطأ في مبدأ الطريق وحاد عنه على شكل مثلث، فإنه لا يزال يبعد عن الطريق حتى يكاد يبعد عنه بعدا لا نهاية له"[2]. فهنا تمت عملية بيان الخطأ في مبادئ العلوم بالخطأ في مبادئ السير على الطريق. والمحاكاة والتخييل إن كانا يستعملان في الصناعة الشعرية لإيقاع التصديق فإنهما يستعملان في الجدل للتفهيم والبيان فقط.

7- ليكن قولك مناسبا لمؤهلات مخاطبك، فإن كان من عوام الجدليين فاستعمل معه الاستقراء وإن كان من المهرة في الجدل فاستعمل معه القياس :

7-1- استعمال الاستقراء مع عوام الجدليين، لأنه الأشهر في حق العوام : "إن إذعانهم للاستقراء أكثر إذ كانت جزئياته محسوسة، والمحسوس أعرف عند العامة"[3]. وإن استعملت الاستقراء فعليك

7-1-1 أن تدل على الكلي الذي يعم الجزئيات المستقرأة باسم، وإن لم يكن له اسم عليك أن تخترعه[4] .

---

1) نفسه، ص. 408.
2) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 408.
3) نفسه، ص. 409.
4) نفسه، ص. 409.

7-1-2- إذا سلم لك المجيب الجزئيات المستقرأة وامتنع عن تسليم الكلي الذي يعمها فطالبه بالحجة في مناقضة ذلك الكلي واسأله أن "يبين في أي الأمور ليس الأمر كما استقرئ"[1].

7-2- استعمال القياس مع مهرة الجدليين، لأن الأشهر في حق المعتادين للجدل "إنهم يدفعون المحسوس" ولأن "المقاييس عندهم أشهر"[2]. وإن استعملت القياس فعليك :

7-2-1- أن تتحرى "من صنفي القياس المستقيم دون قياس الخلف"[3]. والسبب في ذلك "أن الأمر في هذه الصناعة [الجدل] في هذا الشيء [التمييز بين القياس المستقيم وقياس الخلف] بخلاف الأمر في صناعة البرهان، وذلك أن كل ما بين في صناعة البرهان بالقياسين كانت وثاقة البرهان واحدة. وأما في هذه الصناعة فليس الأمر كذلك. وذلك أن قياس الخلف ينتج بالسوق إلى الكاذب الذي هو نقيض ما قصد إنتاجه، والذي يقوم مقام الكاذب في هذه الصناعة (الجدل) هو الشنيع، وقد يتفق أن يكون النقيضان هنا مشهورين فلا يسوق إلى الشنيع، وربما ساق إلى شنيع إلا أنه ليس في غاية الشناعة. والشنيع في هذه الصناعة الذي يقوم مقام الكاذب في البرهان هو الشنيع الذي لا يجد المجيب دفعا فيه، وهو الشنيع البين الشناعة"[4]. قياس الخلف إذن لا يفيد استعماله في الجدل بسبب أن الكذب الناتج فيه "إن لم يكن في غاية الظهور كان "للمخاطبين بذلك القياس" أن يقولوا أن ذلك ليس محالا فلا يحصل للسائل (القائس بالخلف) الأمر الذي يقصده"[5] وهو إبطال الوضع.

7-2-2- ألا تأتي بنتيجة القياس على جهة السؤال "بل على أنها لازمة عما تسلم من المقدمات"[6].

---

1) ابن سينا، الجدل، ص. 141.
2) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 409.
3) نفسه، ص. 416.
4) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 416.
5) نفسه، ص. 416.
6) نفسه، ص. 418.

7-2-3- احرص على أن تكون المقدمات التي تتسلمها لأجل القياس "في الغاية من الشهرة" ومما "تشنع معاندته" ومما "تعسر معاندته لقلة وجود معانده أو لأنه ليس له معاند"[1].

7-2-4 - إذا كابر المجيب وجحد هذه المقدمات التي تريد أن تتسلمها منه والتي تكون في الغاية من الشهرة ومما تشنع معاندته فاقهره ووبخه[2].

8 - احتط من الأوضاع العسيرة التي "يسهل حفظها على المجيب" من جهة، والتي "يعسر إبطالها لعسر الحجج التي تناقضها وعسر معاندتها"[3] من جهة أخرى. وبالتالي عليك أن تكون عالما سلفا بأصناف هذه الأوضاع. وهي أربعة أصناف:[4].

1 - "مبادئ المعارف الأولى في الصنائع". وهو صنف عسير إبطاله لأنك:

* إذا أردت أن تبين أن شيئا محمول على المبدأ، فإنك تحتاج قبل ذلك أن تتسلم بالسؤال حد المحمول، وتسلم الحدود أمر صعب لكثرة "ما يحتاج السائل أن يسلم له المجيب من وجود الشرائط المشترطة فيه [الحد]... فيصير ذلك سببا إلى أن يعثر المجيب منها على معاندات كثيرة، ولذلك كان إبطاله أسهل بضد إثباته"، ومعلوم أن الذي يريد إثبات الحد هنا هو السائل وليس المجيب.

2 - "الأمور المتأخرة البعيدة عن المبادئ الأولى". وهو صنف يعسر إبطاله بسبب أن الأمور المتأخرة البعيدة "تتبين بمقدمات كثيرة" كثرة متناسبة طردا مع درجة الابتعاد عن المبادئ الأولى، وبالتالي فإنه يعسر على السائل تسلمها وهي بهذه الكثرة، كما أن المجيب لا يعدم فيها ما يسهل عليه عناده.

3 - "الأشياء القريبة من المبدأ". وهو صنف يعسر إبطاله بسبب "قلة المقدمات المستعملة" فيه وذلك لقربه من المبدأ. وبالتالي كان هذا القرب حائلا دون استعمال آلية

---

1) نفسه، ص. 417.
2) نفسه، ص. 418.
3) نفسه، ص. 421.
4) نفسه، ص ص. 421-422.

الإخفاء التي يوصى بها المجادل فلا "يتهيأ للسائل أن يستعمل فيها من الإخفاء ما يتهيأ له في الأمور التي بعدت عن الأوائل".

4 – "الأشياء التي العبارة عنها باسم مشترك أو اسم مستعار". ويظهر عسر هذا الصنف في حالات ثلاثة :

1. إن تسلم السائل معنى نافعا له فيمكن للمجيب أن يقول له، بعد أن يكون السائل قد بنى على ذلك المعنى، : "لم أرد ذلك المعنى الذي فهمت والذي بنيت عليه".

2. إن أبطل السائل المعنى المستعار كان للمجيب أن يقول : "لم أرد إلا المعنى الحقيقي".

3. إن أبطل السائل المعنى الحقيقي كان للمجيب أن يقول : "لم أرد إلا المعنى المستعار".

ففي هذه الحالات الثلاثة "لا يتهيأ للسائل توبيخ".

إن كنت عالما بهذه الأصناف الأربعة، فيمكنك أن تستفيد من علمك هذا إن أنت واجهت وضعا عسير الإبطال. فإن كان العسر فيه راجعا إلى التحديد فاشرع أولا في تحديده، وإن كان راجعا إلى اشتراك الاسم فاعمد أولا إلى تقسيم ما يدل عليه اللفظ، وإن كان سبب العسر كثرة المقدمات فات بها كلها ولا تهمل واحدة منها[1].

9 – وأخيرا ليكن القياس الذي تخاطب به قياسا جيدا. والقياس الجيد أضرب ثلاثة متفاضلة ومتراتبة في الجودة والحمد[2] :

– أولها، وهو "الضرب الأحمد"، القياس الذي "يكون مؤلفا من مقدمات في **نهاية الشهرة**، وقد سلمها المجيب، ويكون شكله شكلا منتجا بالذات وأولا للمقصود إنتاجه".

– ثانيها : القياس الذي "يكون مؤلفا من مقدمات **متوسطة في الشهرة والحمد**، وقد سلمها المجيب، وتكون منتجة للمطلوب أولا وبالذات".

– ثالثها : القياس الذي يكون "مؤلفا من مقدمات بعضها تسلمها [السائل] من المجيب وبعضها أتى بها من عند نفسه، إلا أن التي أتى بها من عند نفسه هي في **النهاية من الحمد**".

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل، ص. 424.

2) ابن رشد، "تلخيص الجدل، ص ص. 452-453.

5. الوصيتان المختصتان بمن يدعى للقيام بدور المجيب الحافظ

يوصي الناظر إن كان منتصبا للقيام بدور الواضع بوصيتين اثنتين، تكملان ما سبق إثباته بصدد أصناف المواد التي لا ينبغي أن يقع فيها الجدل. وهاتان الوصيتان هما :

1. إن انتصبت لحفظ وضع من الأوضاع، فليكن ذلك الوضع مما طالت مزاولتك له، وعلمت جميع المقدمات المبطلة والمثبتة له. والمجيب الذي يكون بهذه الحال يعلم "أي المقدمات يسلم وأيها لا يسلم، وإن احتاجت إلى نقض علم بما يناقضها"[1].

2. تجنب تضمن حفظ وضع غير مشهور، سواء أكان ذلك الوضع في الأشياء النظرية أم كان في الأشياء العملية. وذلك أن حفظ الأوضاع غير المشهورة في الأمور النظرية "يفيد المستعمل (لهذه الأمور النظرية).. ملكة مضللة تصرفه عن إيثار الحق وحب الصدق"[2]. كما أن حفظ الأوضاع غير المشهورة في الأمور العملية "يفيد استهانة.. [بهذه الأمور العملية] وقلة خشوع لها. مع أن المستعمل لهذه الأوضاع [غير المشهورة] ليس يظن به أنه إنما ينصرها على جهة الارتياض بل لأنه يراها ويعتقدها"[3].

1) نفسه، ص ص. 439-440.
2) نفسه، ص. 440.
3) نفسه، ص. 440.

القسم الثاني

التقويم الداخلي للجدل

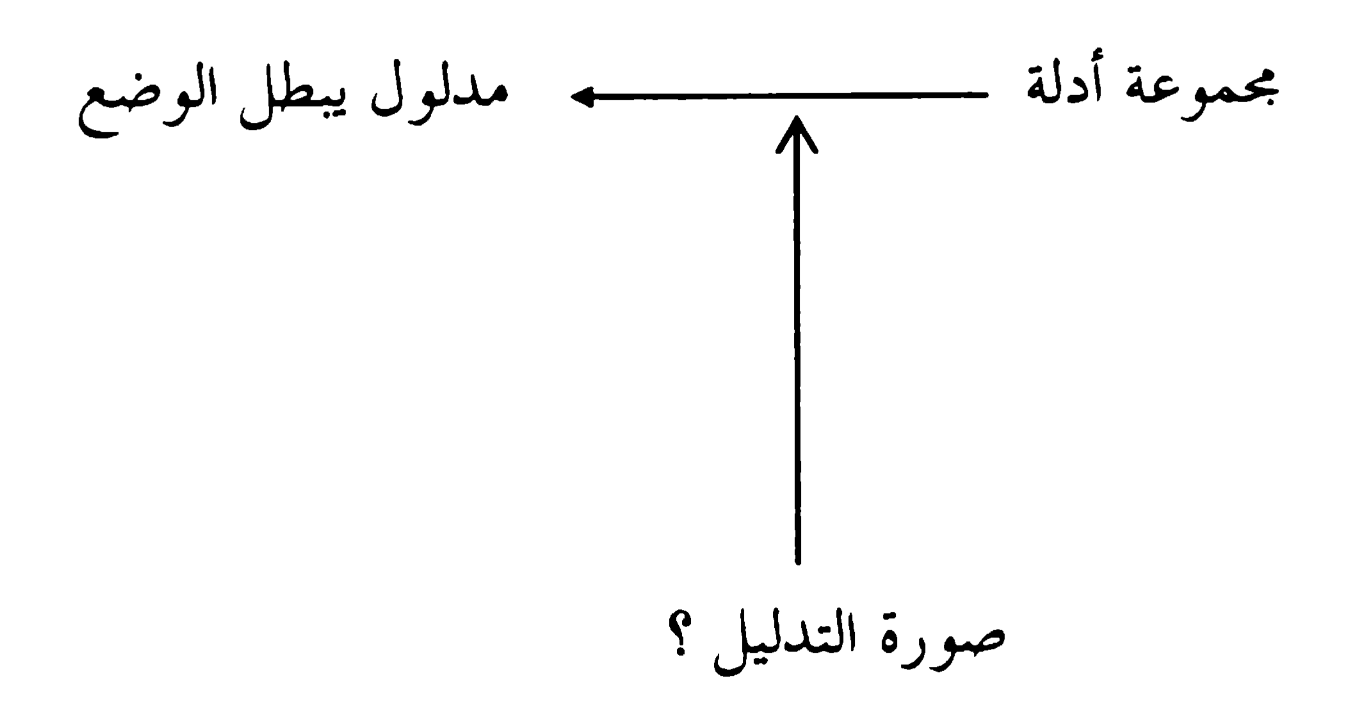
يشمل التقويم الداخلي للجدل جملة من القيم عائدة إلى ضبط أفعال كل من السائل والمجيب حين ينتهضان للقيام بعبأي الإبطال والحفظ. ومن شأن التعرف على هذه القيم أن يكون قاعدة يبني عليها **السائل** كل أفعاله الصابة في هدمه للوضع الجدلي، فكان التقويم الداخلي للجدل من هذه الجهة **تقعيدا منطقيا للهدم**. كما أن من شأن التعرف على هذه القيم أن يكون أيضا قاعدة يبني عليها **المجيب** كل أفعاله الراجعة إلى حفظه الوضع الذي تضمن الدفاع عنه، فكان التقويم الداخلي للجدل من هذه الزاوية **تقعيدا منطقيا للحفظ**.

التقويم الداخلي للجدل إذن تقعيدان منطقيان متكاملان :

- تقعيد لمنطق الهدم
- تقعيد لمنطق الحفظ.

منطق الهدم : التقعيد لأفعال المجادل السائل

يمكن رد الفعل الأساس الذي يقوم به السائل حين يبطل وضع المجيب إلى:



لابد إذن من معرفة أمرين أساسيين :

1- معرفة "مجموعة الأدلة" التي يدل بها لنقيض الوضع،

2- معرفة "صورة التدليل".

1. معرفة أدلة التدليل الجدلي

معرفة مجموعة الأدلة

إن هذه الأدلة هي ما يسمى "بالمسائل الجدلية" أو "بالمقدمات الجدلية". فالدليل الجدلي، قبل أن يدرج في صورة تدليلية ما، وحين يسأل عنه لإقراره والتسليم به يكون "مسألة جدلية"، وبإدراجه في صورة تدليلية ما، بعد تسلمه، يصبح « مقدمة جدلية »؛ فالأمر الواحد يكون بدءا مسألة ويصبح بعد ذلك مقدمة. ذلك « أن المقدمات والمسائل واحدة بالموضوع اثنتان بالجهة، وذلك أن القول الجازم إذا وضع على جهة التسلم وليكون جزء قياس سمي مقدمة، وإذا فحص عنه على جهة إثبات أحد النقيضين فيه أو إبطاله سمي مسألة »[1].

بما أن المقام مقام جدل، فإن المسألة والمقدمة ينبغي أن تكونا من المشهور، أي منتميتين إلى ما سبق أن سميناه بالنطاق الجدلي أو الشريعة الجدلية التي تشمل :

1 - "المشهور عند الجميع".

2 - "المشهور عند أكثرهم من غير أن يخالفهم الباقون".

3 — "المشهور عند العلماء والفلاسفة من غير أن يخالفهم الجمهور".

4 - "المشهورات عند أكثر العلماء من غير أن يخالفهم الباقون".

5 - "المشهور عند ذوي النباهة والصيت من أهل العلم من غير أن يكون رأيا مبتدعا، أعني مخالفا لما يراه الجمهور".

6 - "المصحح بالتجربة في الصنائع النظرية والعملية".

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 16.

7 - "الشبيه بالمشهور مشابهة بالمناسبة" مثل "أنه إذا كان الحس بالمتضادات واحدا فالعلم بالمتضادات يكون واحدا، فإن نسبة الحس إلى المحسوس شبيهة بنسبة العلم إلى المعلوم".

8 - "الشبيه بالمشهور مشابهة في العرض » مثل « أنه إذا وجد الحدوث لأجزاء الحيوان والنبات والجماد فيوجد للأجسام السماوية لاجتماعها في معنى الجسمية".

9 - "نقيض ضد المشهور ».

10 - "بعض أضداد المشهور"، وذلك إذا كانت مضادة له في المحمول والموضوع، "مثال ذلك أنه إذا كان محمودا الإحسان إلى الأصدقاء فالإساءة إلى الأعداء محمودة"[1].

إن حضور "**هذه الشريعة الجدلية**" عند المدلل ينبغي أن يكون **حضورا صناعيا** تستخدم فيها آلات أربعة : آلة الاقتضاب، وآلة القدرة على تمييز الاشتراك، وآلة القدرة على تمييز الفصول وآلة القدرة على إدراك التشابه.

الآلة الأولى

وتسمى هذه الآلة الأولى "آلة الاقتضاب".

وتفيد هذه الآلة في تمكين الناظر المجادل من **امتلاك المشهور بطريق صناعي** يسهل عليه مأموريته حين ينتصب لإبطال وضع من الأوضاع. ذلك أن النطاق الجدلي أو الشريعة الجدلية واسعة اتساعا لاحصرله، فهي تشمل المشهور بأصنافه العشرة السابقة، وكل صنف من هذه الأصناف يشمل جزئيات من المشهور هي أيضا كثيرة لا يسهل معها استحضارها بسرعة حين يحتاج إليها في الاستدلال بها على الوضع. من المفيد إذن البحث عن وسيلة تسهل الاستحضار وتفيد السرعة في الوقوف على ما يصلح دليلا في فعل إبطال الوضع الذي يتوخاه السائل المجادل. وهذه الوسيلة هي آلة الاقتضاب، آلة بها **تقتضب الكثرة وتختزل في الوحدة**، وتكون هذه الوحدة **عموما** يقع تحتها كثير من **الخصوص**، فإن نحن استطعنا اقتضاب مشهورات كثيرة في مشهور واحد يعمها جميعا، فإننا بامتلاك هذا المشهور العام نكون ممتلكين، بالقوة، لمشهورات خاصة عديدة.

لكن كيف يمكننا امتلاك المشهور في عموميته؟

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص ص. 32-35.

يمكن ذلك باستخدام التنويع والتجنيس لمكونات الشريعة الجدلية، بحيث نقتضب ونجمع ونلم المشهورات التي يشملها النطاق الجدلي في أنواع، ونقتضب هذه الأنواع التي نحصل عليها في أجناس إلى أن ننتهي إلى الأجناس المعرفية الثلاثة التي يقع فيها الجدل، وهي كما رأينا الصناعة العملية والصناعة العلمية والصناعة المنطقية. ولتقريب عملية الاقتضاب هذه يمكن وضع الخطاطة التالية :

مشهورات جزئية متعددة ← نوع1 ... نوع2

الشريعة الجدلية

جنس1 ... جنس ن ← المشهور الطبيعي ← العلم الطبيعي / العلم........ / العلم........ ← الصناعة العلمية

جنس1 ... جنس ن ← المشهور الخلقي ← علم الأخلاق / .... / ...... ← الصناعة العملية

جنس1 ... جنس ن ← المشهور الآلي ← علم المنطق / علم الآلات ← الصناعة المنطقية

الاتساع غير المحصور | الاقتضاب في النوع | فالاقتضاب في الجنس

وعليه فالمجادل مدعو للقيام بفعلين فيما يخص المادة التي ستشرع منها مقدمات تدليله المبطل للوضع:

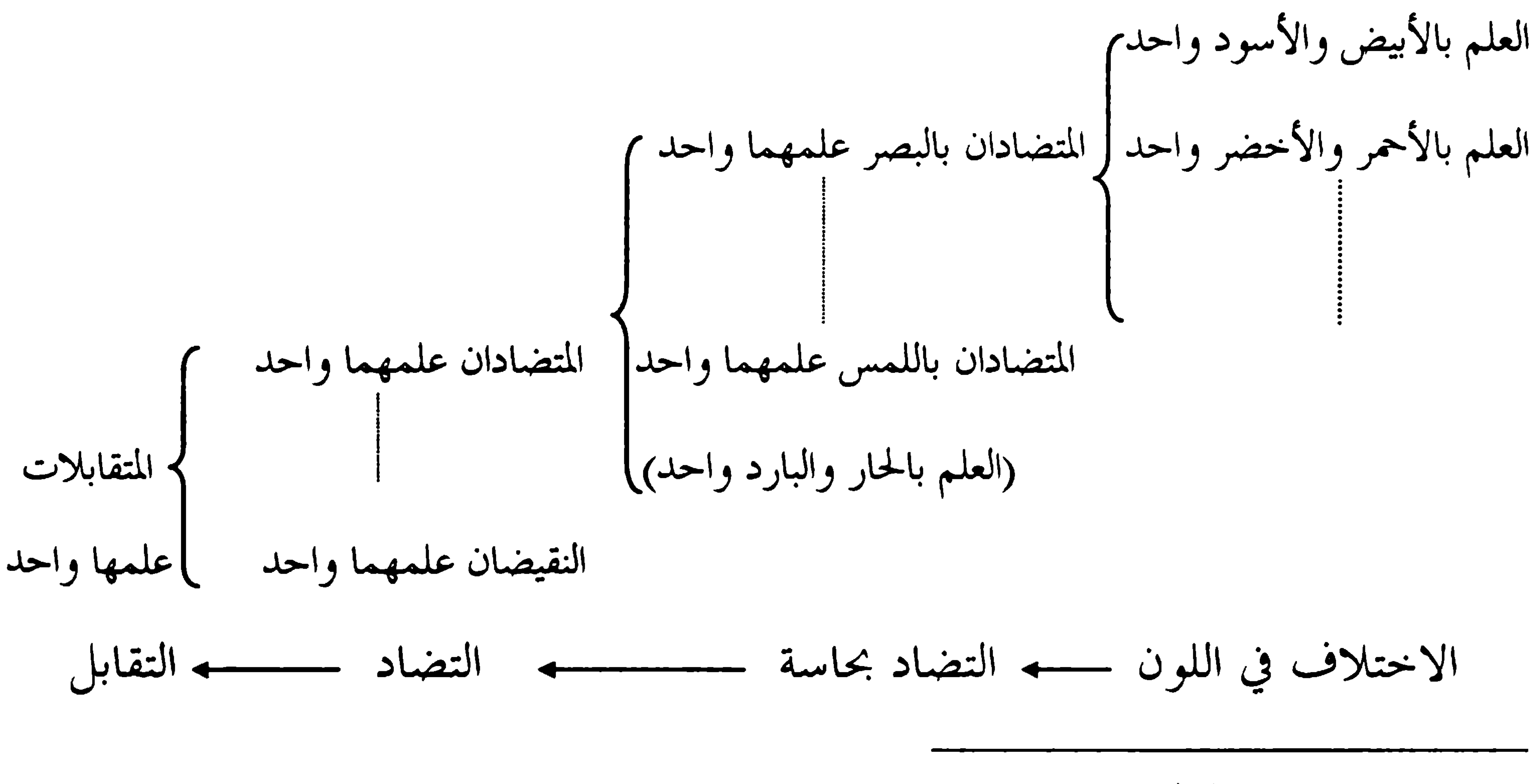
1 - أن يتصفح "آراء الجمهور ويحفظها وكذلك آراء أكثرهم وآراء جميع الفلاسفة وأهل النباهة منهم، وبأن يلتقط من الكتب جميع الآراء التي في الصنائع، وكذلك أيضا أن يلتقط نقائض الأمور المضادة للمشهورات فيعدها، وكذلك الشبيه بالمشهورات، وإنما ينبغي أن يفعل هذا في جنس من أجناس المقدمات الموجودة في صناعة... فبهذا الفعل والرياضة تحصل ...القدرة على إحضار المقدمات المشهورة ... وهذا الفعل إذا داومنا عليه

وتكرر منا حصلت لنا به القدرة على إحضار المقدمات التي تعمل منها المقاييس في هذه الصناعة [= الجدل]" [(1)].

2 - أن يأخذ تلك المقدمات في أعم صورها إذ "مما ينبغي في هذا المعنى أن نتعود أخذ المقدمات الكلية المشهورة بأعم مايمكننا، ثم نقسمها إلى ما يمكننا في ذلك حتى ننتهي إلى الأنواع الأخيرة، فإن بذلك يتهيأ لنا أخذ مقدمات كثيرة إذ كانت أنواع المقدمات المشهورة مشهورة أيضا»[(2)].

وبالفعلين السابقين تحصل إذن "القدرة على اقتضاب المقدمات"[(3)].

مثال ذلك أننا **بالتصفح** نعلم أن « العلم بالحار والبارد واحد »، وأن « العلم بالصادق والكاذب واحد » وأن « العلم بالنقيضين واحد"، "وأن العلم بالأبيض والأسود واحد". وهذه أحكام مشهورة، نستطيع أن نستحضرها حين نحتاج إليها في قياس من المقاييس. ولكن الطريق الصناعي في امتلاك هذه المقدمات هو أن تدخل في بنية تنتظمها، بنية تظهر هذه المقدمات كتفريعات ممكنة لمقدمة كلية عامة تعمها. وهكذا يمكن أن نحصل على البينة التالية :



---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص ص. 47-49.
2) نفسه، ص. 49.
3) نفسه، ص. 50.

فالمشهور المتعلق بعلم المختلفين بصرا ينطوي في المشهور المتعلق بعلم المتقابلات. وعليه فالمشهور "العلم بالأبيض والأسود واحد" منطوي في المشهور "العلم بالمتقابلات واحد". وهذا المشهور الأخير يقتضب مقدمات كثيرة لأنه يكون جنسا لها وتكون هي أنواعا له. وبما أن ما يصدق على الجنس يصدق على أنواعه وما يصدق على النوع يصدق على أشخاصه، فإنه إن كان الجنس مشهورا فأنواعه وأشخاص أنواعه ستكون مشهورة أيضا. وامتلاكنا للجنس المشهور سيكون امتلاكا بالقوة لمشهورات عديدة.

بهذا الطريق الصناعي إذن يمتلك المجادل المشهور بأعم مايمكنه، وبامتلاكه لهذا الأعم يستطيع فيما بعد أن يفرع منه مشهورات لا حصر لها.

وهذه الآراء المشهورة العامة « إما حملية وإماشرطية، وكل واحد من هذه إما موضع وإما نوع »[1].

الرأي المشهور العام الملقب نوعا

إنه حكم مشهور عام يلعب دور مقدمة في إبطال المجادل لوضع المجيب. يكون حمليا إذا كان التدليل قياسا حمليا ويكون شرطيا إذا كان التدليل قياسا شرطيا، ويكون مختصا ومناسبا لنوعية المطلوب المراد إبطاله، لعلميته أوعمليته أوآليته، فالمطالب كما رأينا ثلاثة أنواع مطالب عملية ومطالب علمية ومطالب آلية منطقية. يقول الفارابي معرفا النوع :

"«هو المقدمة التي تخص نوعا من أنواع القياسات المؤلفة على نوع من أنواع المطلوبات ». فإن كان المطلوب مثلا ينتمي إلى المطلوب العملي، وليكن هو "قيمة اللذة أهي الخير أم الشر؟"، فيمكن التدليل في هذا الأمر بواسطة قياس، ليكن قياسا شرطيا، مقدمته الشرطية حكم مشهور عام يتعلق بهذا المطلوب العملي (=اللذة)، هو القضية الشرطية العملية "إن كان الأذى شرا فاللذة خير"[2]، وهي قضية ستقع موقع المقدمة الشرطية في القياس الشرطي المتصل الذي يفيد في الإبطال وفي الإثبات أيضا إما بوجه علمي وإما بوجه غير علمي. وهكذا يمكن أن نقول:

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 67.

2) نفسه، ص. 67.

إذا كان الأذى شرا فاللذة خير

ولكن الأذى ليس شرا

إذن فاللذة ليس خيرا (وجه غير علمي في الإبطال)

إذا كان الأذى شرا فاللذة خير

والأذى شر

إذن فاللذة خير (وجه علمي في الإثبات)

الأنواع إذن أحكام مشهورة عامة مخصوصة، تتعلق بمضامين مخصوصة، من شأنها أن تلعب دور مقدمات في الأقيسة المبطلة والمثبتة التي تصاغ في قالب القياس الحملي أو القياس الشرطي. وهي من هذه الناحية "غير محدودة العدد ولا مضبوطة بل تكاد أن تكون بلانهاية"[1].

الرأي المشهور العام الملقب موضعا

وهو حكم مشهور عام يلعب دور الأصل الذي تستمد منه الأنواع التي يدلل بها على الأوضاع. فالأنواع مندرجة في الموضع ومنطوية فيها إما بواسطة طرفيها الموضوع والمحمول معا (المقدم والتالي)، وإما بواسطة طرف المحمول فقط (التالي). بعبارة أخرى إن الأنواع يمكن بدورها أن تقتضب فيما يعمها ويشملها من جهة طرفيها معا أو من جهة طرفها المحمول فقط. يقول الفارابي معرفا الموضع:

"هو المقدمة التي يحصر جزءاها جميعا [الموضوع والمحمول في حالة الصورة الحملية والمقدم والتالي في حالة الصورة الشرطية] جزئي مقدمة ما [المراد النوع الذي يكون مقدمة في القياس]، أو التي يحصر جزءها المحمول [أو تاليها] محمول مقدمة أخرى" [هي النوع أو تالي النوع].

مثال ذلك النوع السابق الذي يختص بالمطالب العملية، وهو "إذا كان الأذى شرا فاللذة خير".

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 68.

إن هذا الحكم المشهور العام يجد أصله ومبدأه في حكم مشهور أعم منه، حكم شرطي هو أيضا يكون المقدم فيه أعم من مقدم النوع والتالي فيه أعم من تالي النوع، وهو الحكم "إن كان الشيء موجودا في أمر ما [محمولا على أمر ما] فضد ذلك الشيء موجود في [محمول على] ضد ذلك الأمر".

"فالوجود في " أعم من "وجود الشر في الأذى"، بمعنى أن وجود الصفة في الموصوف أعم من وجود صفة مخصوصة هي "الشر" في موصوف مخصوص هو "الأذى"، وأن وجود ضد الصفة في ضد الموصوف أعم من وجود ضد صفة مخصوص هو "الخير" في ضد موصوف مخصوص هو "اللذة".

إن الحكم المشهور الأعم "إن كان الشيء موجودا في أمر ما فضد ذلك الشيء موجود في ضد ذلك الأمر" هو الموضع الذي استمد منه الحكم المشهور العام "إن كان الأذى شرا فاللذة خير". وبذلك يكون الموضع مقتضبا لأنواع عديدة بحصر وشمل طرفيها معا، ما يقع موضوعا فيها ومقدما، وما يقع محمولا فيها وتاليا.

قد لا تكون أصلية الموضع بالنسبة لنوع من الأنواع في حصره لطرفيه معا ولكن فقط في حصر محموله وتاليه. مثال ذلك، الحكم المشهور العام، الذي يكون نوعا، "كل ما كان أطول زمانا فهو آثر عندنا".فهذه المقدمة التي تصلح للمطالب العملية، تجد أصلها في حكم مشهور أعم منها، حكم حملي، المحمول فيه أعم من المحمول الواقع في النوع، وهو الحكم :

"كل ما كان أطول زمانا ... فهو أفضل". إن "التفضيل" أعم من "الإيثار"، إيثارنا نحن.

من الأنواع إذن يتم الانتقال إلى المواضع عن طريقين :

إما تعميم كل من موضوع النوع ومحموله، مقدمه وتاليه، وإما تعميم محموله أو تاليه فقط.

وبهذا التعميم يمتلك **المشهور الأعم** الذي لا يختص بنوع معين من المطالب ولكن يصلح لكل أنواع المطالب. إن هذا المشهور الأعم هو ما يلقب باسم "**الموضع**" الذي تستمد منه الأنواع وبالتالي الأقيسة، إذ الأنواع مقدمات الأقيسة.

والمواضع، بخلاف الأنواع، "يمكن أن يضبط عددها، ويكاد أن يحاط بها كلها أو جلها، وإن شذ منها شيء فشيء يسير". وهي أصناف : "منها ما يعم اليقينية والمشهورات،

فهذه تصلح للجدل والفلسفة جميعا، ومنها ما هي مشهورة تعم المشهورات فقط، وهذه خاصة بالجدل. ومنها ما هي سوفسطائية فقط، ومنها ما يعم السوفسطائية والجدل". وبالدرس الجدلي يتم الوقوف على هذه المواضع.

فما هي إذن هذه المواضع ؟

إن المواضع المذكورة في الجدل،

* منها البرهاني

** ومنها المشهور

*** ومنها السوفسطائي

**** ومنها ما لا يفيد حقا في التدليل ولكن يوصى به لتحقيق منافع خاصة للسائل المجادل.

وعرضنا لنماذج وأمثلة لهذه المواضع سيتأسس على عدها ليست فقط أحكاما مشهورة عامة ولكن أيضا أحكاما تكمن عموميتها القصوى في أنها تصلح آلات ووسائل للإثبات والإبطال في أي مجال مادي ومضموني كان.

1. المواضع البرهانية

هي كيفيات تدليلية بها يتم القيام، بالنسبة لوضع من الأوضاع، بفعلي الإبطال والإثبات. وتنقسم هذه الكيفيات إلى مجموعات ثلاثة :

مجموعة تشمل الكيفيات الصالحة للفعلين معا، فتفيد في الإبطال كما تفيد في الإثبات.

مجموعتان تشملان الكيفيات الصالحة لفعل واحد فقط :

فإما أن تكون مفيدة في الإبطال دون الإثبات

وإما أن تكون مفيدة في الإثبات دون الإبطال.

(المجموعة الأولى)

وتشمل الوجوه التدليلية المفيدة في إبطال الأوضاع وفي إثباتها **إبطالا وإثباتا ضروريين**. ومن هذه الوجوه يمكن أن نذكر على سبيل المثال :

1 – الوجه الذي به يثبت الوضع أو يبطل عن طريق استخدام آلية التحديد. فهذا الوجه "موضع مأخوذ من الحد وهو **برهاني**"[1].

فلإبطال وضع من الأوضاع وإثباته، يمكن استخدام حد إما موضوع الوضع وإما محمول الوضع، واستغلاله في إطار تدليل قياسي نتخرج به إما إلى إبطال الوضع وإما إلى إثباته. وضبط هذا الموضع ما هو إلا بيان للطريقة التي ينبغي بها أن نستخدم الحد ونستغله لهذه الغاية التدليلية.

يستخدم هذا الموضع ويستغل وفق أربعة قوانين، قانونين يتجهان نحو الإبطال وقانونين يتجهان نحو الإثبات.

قانونا الإبطال :

1. واحد منهما يستخدم ويستغل تحديد موضوع الوضع،

2. والآخر يستخدم ويستغل تحديد محمول الوضع.

1 – وذلك "بأن نحد موضوع المطلوب فإن وجدنا المحمول ... أنه مسلوب عن الموضوع تبين أنه مسلوب عنه في الشكل الأول أو الثاني"[2].

مثلا، لنفترض أن لدينا الوضع "النفس مائتة"؟ فموضوع هذا الوضع هو "النفس" ومحموله هو "الموت"، وتحديد الموضوع سيكون تحديدا لــ"النفس".

وليكن هذا التحديد هو "النفس جوهر متحرك من تلقائه دائم الحركة". ثم لنبحث هل محمول الوضع وهو "الموت" مسلوب عن هذا الحد أم لا ؟ يظهر أنه مسلوب عنه، أي أن لدينا "الجوهر المتحرك من تلقائه الدائم الحركة غير مائت". يمكننا الآن، من التحديد الذي وضعناه لموضوع الوضع ومن سلب محمول الوضع عن حد موضوع الوضع، أن ننشئ قياسا، من الشكل الأول، نبطل به الوضع. وذلك بالشكل التالي:

النفس جوهر متحرك من تلقائه دائم الحركة (المقدمة الصغرى)

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 93..

2) نفسه، ص. 93.

والجوهر المتحرك من تلقائه الدائم الحركة غير مائت (المقدمة الكبرى)
إذن النفس غير مائتة.
ففي هذه النتيجة "النفس غير مائتة" إبطال للوضع.

2. وذلك "بأن نحد المحمول نفسه ... [ف] إن تبين أن حده مسلوب عن الموضوع أنتج سالبة كلية في الشكل الثاني"[1].

مثاله، لنفترض أن لدينا الوضع "الفاضل حسود"؟
فموضوع هذا الوضع هو "الفاضل" ومحموله هو "الحسد".
وتحديد المحمول سيكون تحديدا ل"الحسد".
وليكن هذا التحديد هو "الحسد تأذي بحال الأخيار".
ثم لنبحث هل هذا الحسد مسلوب عن موضوع الوضع أم لا ؟
يظهر أنه مسلوب، فيكون لدينا "الفاضل لا يتأذى بحال الأخيار".

يمكننا الآن، من التحديد الذي وضعناه لمحمول الوضع، ومن سلب هذا الحد عن موضوع الوضع، أن نؤلف قياسا، من الشكل الثاني، نبطل به الوضع. وذلك بالشكل التالي:

الحاسد يتأذى بحال الأخيار (المقدمة الكبرى)
والفاضل لا يتأذى بحال الأخيار (المقدمة الصغرى)
إذن الفاضل غير حسود
ففي هذه النتيجة "الفاضل ليس حسودا" إبطال للوضع.

قانونا الإثبات :

1. واحد منهما يستخدم ويستغل تحديد موضوع الوضع.
2. والآخر يستخدم ويستغل تحديد محمول الوضع.

1 - وذلك "بأن نحد موضوع المطلوب فإن وجدنا المحمول موجودا فيه تبين في الشكل الأول أنه موجود في الموضوع"[2] بحيث :

تكون المقدمة الصغرى التحديد الموضوع لموضوع الوضع،

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص ص. 93-94.
2) نفسه، ص. 93.

والمقدمة الكبرى إثبات محمول الوضع لحد موضوع الوضع،
والنتيجة إثبات الوضع.

2 - وذلك "بأن نحد المحمول نفسه، فإن وجدناه في الموضوع تبين أن المحمول في كل الموضوع في الشكل الثاني"[1] بحيث تكون :

المقدمة الصغرى التحديد الموضوع لمحمول الوضع
والمقدمة الكبرى إثبات حد محمول الوضع لموضوع الوضع
والنتيجة إثبات الوضع.

ونكون هنا مستخدمين لقياس من الشكل الثاني، حيث يكون الحد الأوسط محمولا في المقدمتين، وهو هنا الحد الذي وضع لمحمول الوضع.

القوانين الأربعة السابقة إذن يتوسط فيها بالحد لإثبات الوضع أو إبطاله، سواء أكان حدا لموضوع الوضع أم حدا لمحموله، أي يستخدم كحد أوسط في قياس من الشكل الأول أو من الشكل الثاني.

وقد لا ينفع تحديد الموضوع أو المحمول في إثبات أو إبطال الوضع بشكل مباشر. ففي مثل هذه الحالة ينصح بالانتقال إلى تحليل الحد إلى أجزائه وتحديد هذه الأجزاء بنفس الطريقة التي حددت بها أجزاء الوضع أي موضوعه ومحموله. وهكذا نفعل "في أجزاء الحد ما فعلناه في الموضوع أو المحمول نفسه أعني أن نأخذ أجزاء أحدهما ونعتبره على مثال ما اعتبرنا ذلك في الموضوع نفسه، أو المحمول، وهكذا إلى أبسط أجزاء الحد، ذلك إذا لم يتبين ما أردناه فيما قبل ذلك"[2].

2 - الوجه الذي به يثبت الوضع أو يبطل عند طريق استخدام تفريع الجنس إلى أنواعه

فهذا الوجه موضع مأخوذ من محمول الوضع باعتباره جنسا له أنواع. وهو "موضع برهاني ... مأخوذ من جوهر الشيء"[3].

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص ص. 93-94.
2) نفسه، ص ص. 94-95.
3) نفسه، ص. 101.

فلإبطال وضع من الأوضاع أو إثباته يمكن "أن نتأمل محموله، فإن كان جنسا وكان محمولا على موضوع المطلوب، فواجب ضرورة أن يكون موجودا للموضوع بعض أنواع ذلك الجنس، وكذلك كل ما اشتق له من ذلك الجنس اسم"[1].

مثاله، لنفترض أن لدينا الوضع "النفس تتحرك" ؟

محمول هذا الوضع هو "الحركة"، وهو "جنس" له "أنواع" وهي أربعة :

الحركة - النقلة

الحركة - الاستحالة

الحركة - النمو

الحركة- الكون والفساد.

فإن كانت "النفس تتحرك" "فواجب ضرورة أن تتحرك بأحد أنواع الحركات الأربع". وعليه يمكن إبطال الوضع باستخدام هذه الأنواع واستغلالها، وذلك في قياس شرطي متصل. فنقول مثلا "إن كانت النفس تتحرك فهي إما تنمو وإما تستحيل وإما تنتقل" ثم نستثني بمقابل التالي فنقول ولكنها "ليس تتحرك بواحدة من هذه الحركات" فينتج "أن النفس ليس تتحرك".

وفي هذا الإنتاج إبطال للوضع.

ويمكن إثبات الوضع باستخدام هذه الأنواع واستغلالها، وذلك في قياس من الشكل الأول :

فنقول مثلا	النفس نامية	(المقدمة الصغرى)
	النمو حركة	(المقدمة الكبرى)
إذن	النفس تتحرك	

حيث توسطنا في هذا القياس بالنوع "الحركة - النمو" لإثبات الوضع.

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 100.

3 – الوجه الذي به يثبت الوضع أو يبطل عن طريق استخدام التقابل

وذلك بأن "ننظر في الأشياء التي إنما يوجد لها أحد الأمرين المتقابلين فقط، كالأضداد التي ليس بينهما متوسط [(=التناقض)] كوجود الصحة والمرض للإنسان، فإنه إذا تبين لنا في أحد الضدين (=النقيضين) أنه موجود تبين لنا أن الضد الآخر (النقيض) مسلوب، وهذا يكون للإبطال. وبالعكس إن تبين لنا أن أحد الضدين (النقيضين) مسلوب تبين لنا أن الضد الآخر (النقيض) موجود. وهذا الموضع للإثبات والإبطال، وهو من الأمور التي من خارج [أمور خارج عن الوضع]. والقياس المؤتلف منه يكون في الشرطي المتصل أو المنفصل"[1].

إننا هنا نأخذ نقيض محمول الوضع.
فإن ظهر أنه ثابت لموضوع الوضع أبطلنا بذلك الوضع.
وإن ظهر أنه مسلوب عن موضوع الوضع أثبتنا بذلك الوضع.
(المجموعة الثانية)

- المفيدة في الإبطال دون الإثبات. يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال :

4 – الوجه الذي يبطل به الوضع عن طريق استخدام لازم الوضع

وذلك بأن "ننظر ما الشيء الذي إذا وجد الوضع المطلوب وجد هو. وهذا الموضع هو للإبطال أبدا. وذلك بأن نضع المطلوب مقدما والشيء اللازم عن وجوده تاليا، ثم نستثني مقابل التالي فينتج مقابل المقدم"[2] أي نقيض الوضع.

5 – الوجه الذي يبطل به الوضع عن طريق استخدام جنس موضوع الوضع

وهكذا فإن "البرهان على النوع من الجنس ... يمكن على جهة السلب، فإن كل ما يسلب عن الجنس يسلب عن النوع، فإن "الحيوان" [مثلا] إن لم يكن موجودا له النطق لم يكن "الإنسان" موجودا له النطق. وليس يمكن ذلك على طريق الإيجاب، فإنه إذا كان "الحيوان" له عدم النطق موجودا لم يكن "الإنسان" موجودا له عدم النطق"[3]. ويصاغ هذا البرهان في صورة قياس شرطي.

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 105.
2) نفسه، ص. 102.
3) نفسه، ص ص.99-100.

6 – الوجه الذي يبطل به الوضع عن طريق استخدام الأعراض غير المفارقة

1. وذلك "إذا كان وجود المحمول والموضوع في شيء ما مختلفا بالزمان لم يصدق أن المحمول موجود للموضوع. وذلك

I. إما بأن يكون وجود الموضوع له دائما والمحمول غير دائم..

II. وإما بأن يكون الموضوع يوجد في زمان غير الزمان الذي يوجد فيه المحمول ... وهذا الموضع هو برهاني ... والقياس المؤتلف فيه يكون من الأشكال الحملية (الأضرب) في الشكل الثاني، وذلك أن الأوسط [الحد الأوسط] يكون فيه الزمان ويحمل على أحد الطرفين بإيجاب والآخر بسلب"[1].

مثال : أ. لنفرض أن لدينا الوضع "المتغذي ينمو ضرورة" ؟

نبحث عن هل لزوم "النمو للغداء" لزوم دائم أم لا ؟ يظهر أنه غير دائم، فيكون لدينا القياس التالي الذي يبطل الوضع :

المتغذي يتغذى دائما (وجود الموضوع دائما)
المتغذي ليس ينمو دائما (وجود المحمول غير دائم)
إذن المتغذي دائما ليس ينمو من الاضطرار (إبطال الوضع)
مثال : ب. لنفترض أن لدينا الوضع "التعلم تذكر" ؟
نقول "التعلم ليس بتذكر (إبطال الوضع)
لأن التعلم يكون لما يوجد في الزمان المستقبل (المقدمة الصغرى)
والتذكر لما كان وجوده في الماضي"[2] (المقدمة الكبرى)

7– الوجه الذي يبطل به الوضع عن طريق استخدام لوازم محمول الوضع

وذلك "أن نتأمل محمول الوضع، فإن وجدنا يلزم عن وجوده للموضوع أن يوجد الضدان معا علمنا أن المحمول مسلوب عن الموضوع ... وقياس هذا الموضع يأتلف في القياس السائق إلى المحال"[3].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 103.
2) نفسه، ص. 103.
3) نفسه، ص. 111.

8 - الوجه الذي يبطل به الوضع عن طريق استخدام أضداد محمول الوضع

وذلك "أن ننظر هل للمحمول، عرضا كان أو غيره، ضد. فإن كان له ضد، نظرنا هل الموضوع قابل له (موضوع الوضع) أو ليس بقابل، فإن كان الموضوع قابلا له أمكن أن يكون المحمول موجودا للموضوع لأن الضدين موضوعهما واحد.

وإن لم يكن فيه ذلك لم يمكن أن يوجد المحمول في الموضوع ... وهذا الموضع في الإبطال ضروري أما في الإثبات فممكن [فقط] وذلك أنه إذا وجد أحد الضدين في موضوع ما أمكن أن يوجد فيه الضد الآخر"[1].

(المجموعة الثالثة)

- وهي المفيدة في الإثبات دون الإبطال. ويمكن أن نذكر منها على سبيل المثال الوجهين التاليين :

9 - الوجه الذي يثبت به الوضع عن طريق استخدام ملزوم الوضع

وذلك بأن "ننظر ما الشيء الذي إذا وجد لزم ضرورة أن يوجد الوضع المطلوب، وهذا الموضع هو للإثبات أبدا، وذلك بأن نضع الشيء الذي إذا وجد لزم أن يوجد الوضع مقدما والمطلوب تاليا، ثم نستثني المقدم بعينه، فينتج التالي بعينه"[2].

10 - الوجه الذي يثبت به الوضع عن طريق استخدام نوع من أنواع موضوع الوضع

وهكذا "يبرهن على الجنس [الذي يكون موضوعا في الوضع] بالنوع على طريق الإثبات، وذلك أن كل ما يوجد للنوع يوجد للجنس، وهذا إنما يأتلف في قياس شرطي. مثال ذلك إن الإنسان إن كان موجودا له النطق فإن الحيوان موجود له النطق، وليس يبرهن ذلك على طريق السلب، وذلك أنه إذا لم يكن الإنسان موجودا له عدم النطق فليس يلزم أن [لا] يكون الحيوان موجودا له عدم النطق"[3].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص ص. 112-113.

2) نفسه، ص. 102.

3) نفسه، ص ص. 99-100.

2. المواضع المشهورة

وهي الكيفيات التدليلية التي **لا تكون برهانية** والتي تستخدم فيها أحوال وأوصاف لموضوع الوضع أو محموله قصد التخرج إلى إثبات الوضع وإبطاله. ومن هذه الكيفيات يمكن أن نذكر على سبيل المثال :

11 - الاستخدام المشهور للتضاد في إثبات الوضع وإبطاله

وهو استخدام "ليس برهاني"[1]. ويأتلف فيه ستة مواضع اثنان متلازمان وأربعة متعاندة"[2]. يقول ابن رشد :

"الأمر بين في أنه يحدث عنها (الأضداد) ستة أنحاء من التركيب، وذلك أنه إما أن يؤخذ كل واحد من الضدين مع الضد الآخر المقابل له، وذلك في المحمول والموضوع من المقدمتين معا، وهذا على ضربين

[1] أحدهما كقولنا

"إن كان الإحسان إلى الأصدقاء **واجبا** فالإساءة إلى الأعداء **واجبة**"

[2] والثاني عكس هذا كقولنا

"إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء **واجبة** فالإحسان إلى الأعداء **واجب**"

وإما أن يؤخذ كلا الضدين في موضوع واحد، وهذا على ضربين أيضا

[3] أحدهما

أن نجعل أي الضدين اتفق مقابل الضد الآخر في القضية المقابلة لها

[4] والثاني

أن نعكس الأمر أعني أن نجعل الضد الذي أخذ في الأولى في الثانية والذي في الثانية في الأولى :

مثل قولنا

إن كان الإحسان إلى الأصدقاء واجبا فالإساءة إليهم غير واجبة.

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 100.

2) نفسه، ص. 108.

أو

إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء محمودة فالإحسان إلى الأصدقاء غير محمود.

وإما أن يؤخذ محمول واحد في موضوعين متضادين، وهذا أيضا على ضربين مثل

[5] إن كان الإحسان إلى الأصدقاء واجبا فالإحسان إلى الأعداء غير واجب

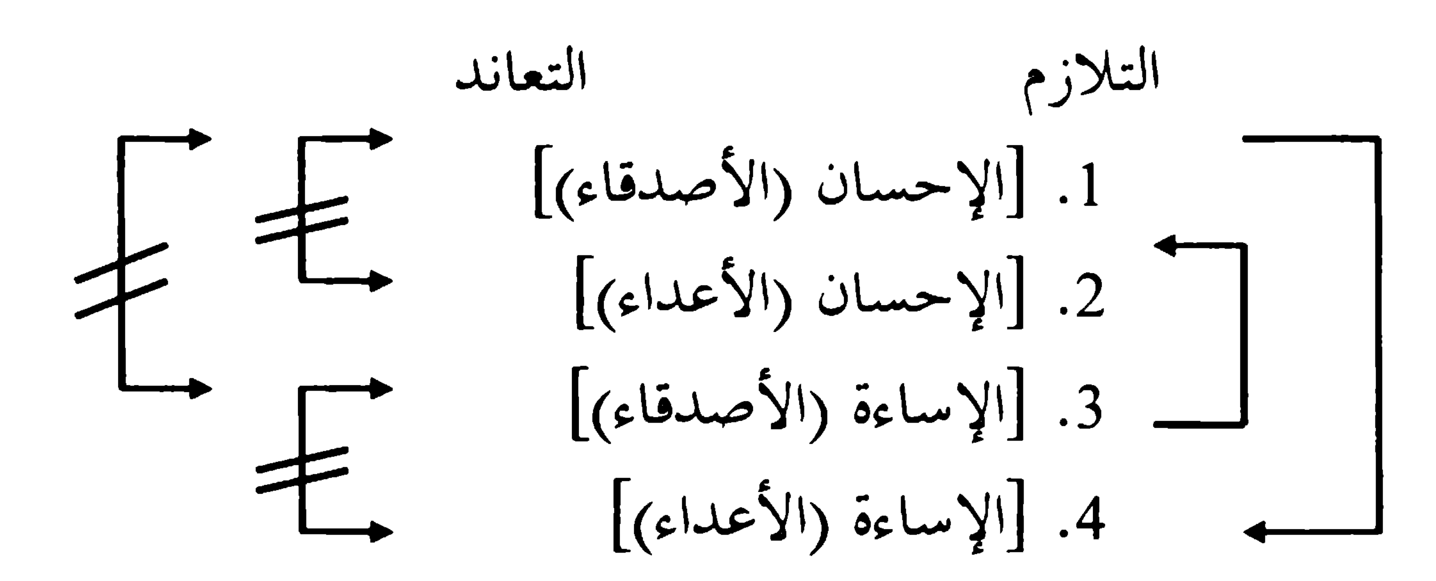
أو

[6] إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء واجبة فالإساءة إلى الأعداء غير واجبة.

فالتركيبان الأولان لا يحدثان تعاندا وإنما يحدثان تلازما وهو **موضع مشهور وليس برهاني** ... أما الأربعة التي بعدهما فتحدث تعاندا ... والمقاييس التي تأتلف في هذه المواضع هي شرطيات، أما من المتلازمات فمتصلة وأما من المتعاندات فمنفصلة"[1].

ولتقريب هذه الوجوه الستة من استثمار التضاد، في الإثبات والإبطال، لنفترض أن مجال القول هو الإحسان إلى الأصدقاء أهو واجب محمود. نستخدم التضاد لتشعيب وتكثير الأقوال التي تتكون من مفاهيم مجال القول السابق وهي مفاهيم "الإحسان"، "الأصدقاء" "الوجوب" أو "الحمد".

فيتحصل لنا :



يمكن أن نعتبر أن (4) تلزم عن (1) وهي تخالفها بالضدية في المحمول وهو "الإحسان" وفي الموضوع وهو "الأصدقاء"

وهكذا نستطيع أن نقول :

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 108-111.

"إن كان الإحسان إلى الأصدقاء واجبا فالإساءة إلى الأعداء واجبة". ويمكن أن نعتبر أن (2) تلزم عن (3) وهي تخالفها بالضدية في المحمول وهو "الإحسان" وفي الموضوع وهو "الأصدقاء".

وهكذا نستطيع أن نقول : "إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء واجبة فالإحسان الى الأعداء واجبة". ويمكن أن نعتبر أن هناك تعاندا بين

(1) و(3) الإحسان (الأصدقاء)	↔	الإساءة (الأصدقاء)
(3) و(1) الإساءة (الأصدقاء)	↔	الإحسان (الأصدقاء)
(1) و(2) الإحسان (الأصدقاء)	↔	الإحسان (الأعداء)
(3) و(4) الإساءة (الأصدقاء)	↔	الإساءة (الأعداء)

ويستثمر اللزوم في صورة القياس الشرطي المتصل إثباتا وإبطالا :

مثال ذلك : إن كان الإحسان إلى الأصدقاء واجبا فالإساءة إلى الأعداء واجبة، والإحسان إلى الأصدقاء واجب إذن الإساءة إلى الأعداء واجبة.

أو إن كان الإحسان إلى الأصدقاء واجبا فالإساءة إلى الأعداء واجبة، والإساءة إلى الأعداء غير واجبة إذن الإحسان إلى الأصدقاء غير واجب.

أو إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء واجبة فالإحسان إلى الأعداء واجب

والإساءة إلى الأصدقاء واجبة	والإحسان الى الأعداء ليس واجبا
إذن الإحسان إلى الأعداء واجب.	فالإساءة إلى الأصدقاء ليست واجبة.

أما التعاند فيستثمر بالقياس الشرطي المنفصل :

الأصدقاء إما أن نحسن إليهم وإما أن نسيء إليهم

و ....

إذن .....

الإحسان إما أن نعامل به أصدقاءنا وإما أن نعامل به أعدائنا

و ......

إذن

الإساءة إما أن نعامل بها أصدقاءنا وإما أن نعامل بها أعداءنا

و ....

إذن ....

يتضح مما سبق أن الاستخدام المشهور للتضاد استخدام يمكن منه الحصول على المقدمة الشرطية، متصلة كانت أو منفصلة، قصد استغلالها في إطار قياس شرطي متصل أو في إطار قياسي شرطي منفصل، لأجل إثبات الوضع أو إبطاله، إذ القياسان معا يفيدان في كل من الإبطال والإثبات.

12- الاستخدام المشهور للزوم في المتقابلات في إثبات الوضع وإبطاله

ويتم ذلك بالنظر "في المقابلات الأربعة، أعني الموجبة والسالبة، المضافين والضدين، والعدم والملكة، ونتأمل **وجه اللزوم** فيها، وذلك أن اللزوم في المتقابلات ضد اللزوم في المتلازمات، لأن المتلازمات إنما يلزم فيها الوجود الوجود أو الارتفاع الارتفاع، وأما في المتقابلات فإنما يلزم فيها الارتفاع الوجود أو الوجود الارتفاع.

واللزوم في هذه المتقابلات يكون على ضربين

لزوم مقلوب : وذلك إذا قيس أمران متقابلان إلى أمر واحد، أو أمر واحد إلى أمرين متقابلين على ما سلف لنا في المتضادات.

واللزوم الغير المقلوب : وهو الذي يسمى المستقيم، هو أن يلزم المقابل مقابله وهذا أيضا على ضربين

أحدهما : أن يكون موضوع القول اللازم مقابل موضوع القول اللازم عنه، ومحموله مقابل محموله.

الثاني : أن يكون موضوع الثاني مقابل محمول الأول ومحموله مقابل موضوعه. وهذا الموضع هو أشهر في الموجبة والسالبة بل هو برهاني، وهو الموضع الذي يسمى "عكس النقيض". ومثال ذلك، "إن كان الإنسان حيا فما ليس بحي فليس إنسان"، هذا في الإبطال، ومثاله في الإثبات : "إن كان ما ليس بحي ليس بإنسان فما هو إنسان فهو حي".

ومثال اللزوم بالعكس في المتضادات قولنا

"إن كان الجيد البنية صحيحا فالمريض رديء البنيةّ".

وأما إذا أخذ على الاستقامة فمثل قولنا "إن كان الجيد البنية صحيحا فالرديء البنية مريض".

وكلا الموضعين **غير برهاني** ويختلفان في الشهرة بحسب الأوضاع. ولذلك ينبغي أن يتحرى المشهور من ذلك بحسب وضع وضع.

وأما اللزوم الذي يكون في الملكة والعدم فالمشهور فيه إنما هو الذي على الاستقامة مثل قولنا "إن كان البصر حسا فالعمى عدم الحس".

وهذا الموضع مشهور و**غير برهاني** فإنه

ليس يلزم إذا كان المبصر حيا أن يكون غير المبصر ميتا.

وكذلك اللزوم المشهور في المضاف إنما هو اللزوم الذي على الاستقامة، مثل قولنا

"إن كان العلم ظنا فالمعلوم مظنون"،

"إن كان البصر حسا فالمبصر محسوس".

واختلال هذا الموضع أنه إن كان المحسوس معلوما فليس يلزم أن يكون الحس علما"[1].

13 – الاستخدام المشهور للمقايسة على جهة التساوي وعلى جهة التفاضل في إثبات الوضع وإبطاله

13-1 (على جهة التساوي)

المواضع المأخوذة من جهة التساوي وهي ثلاثة :

1. "إذا قيل محمول واحد على موضوعين **بالسواء** ثم كان في أحدهما موجودا فإنه في الآخر موجود"[2]. مثاله "إن كان شأن اليونانيين في قبول الحكمة كشأن البابليين ثم وجدت الحكمة لليونانيين فهي موجودة للبابليين"[3].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص ص. 113-116.

2) نفسه، ص. 125.

3) نفسه، ص. 125.

2. "أن يكون موضوع واحد يقال عليه محمولان **بالسواء، فإنه** إذا وجد له أحدهما وجد الآخر وإذا لم يوجد أحدهما لم يوجد الآخر"[1]. مثاله "إن كان حال الناس في قبولهم الفضائل الخلقية كحالهم في قبول الفضائل النظرية ووجدت لهم الفضائل الخلقية فالفضائل النظرية موجودة لهم"[2].

3. "أن يكون محمولان يقالان على موضوعين **بالسواء، فإن** كان يوجد أحدهما في أحدهما فالآخر يوجد في الآخر، وبالعكس في الإبطال"[3]. مثاله "إن كانت حال أهل البلاد الحارة في العلوم الروحانية مثل حال أهل البلاد الباردة في العلوم الغير الروحانية ووجدت العلوم غير الروحانية لأهل البلاد الباردة فالروحانية موجودة لأهل البلاد الحارة"[4].

2-13 (على جهة التفاضل)

يستثمر التفاضل بالزيادة والنقصان، بالأكثر والأقل، لأجل إبطال الأوضاع وإثباتها، عن طريق استخدام جملة من المواضع نذكر منها :

1. "أن ننظر في محمول الوضع وموضوعه، فإن وجدنا ما يتزيد فيه محموله ويوجد فيه أكثر يوجد فيه موضوعه أكثر قلنا إن المحمول في الموضوع (إثبات). وإن وجدناه يتنقص فيما يتزيد فيه موضوعه حكمنا بأنه غير موجود للموضوع (إبطال)"[5].

مثال ذلك في الإثبات   بما أن الأكثر لذة يكون أكثر خيرا فإن اللذة خير

مثال ذلك في الإبطال   إن كان ما هو أكثر لذة أقل خيرا فاللذة ليست بخير.

2. "إن وجدنا المحمول في الموضوع قضينا أن ما يتزيد فيه الموضوع يوجد المحمول متزيدا فيه"[6]. مثاله إن صح أن اللكذة خير فيصح أن ما كان أكثر لذة فهو أكثر خيرا.

3. "إذا قيل محمول واحد على شيئين

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 126.
2) نفسه، ص. 126.
3) نفسه، ص. 126.
4) نفسه، ص. 126.
5) نفسه، ص. 121.
6) نفسه، ص. 122.

فإن كان وجوده في أحدهما **أحرى** من وجوده في الآخر ثم كان موجودا فيما وجوده فيه ليس بأحرى فإنه موجود فيما وجوده فيه أحرى (الإثبات).

وبالعكس إن كان غير موجود فيما وجوده فيه **أحرى** فهو غير موجود فيما وجوده فيه غير أحرى (الإبطال).

فإذا قصدت إلى الإثبات جعلت الابتداء بموضع الأقل، وإذا قصدت إلى الإبطال جعلت الابتداء بموضع الأكثر والأحرى والأخلق"[1].

مثال استخدام **موضع الأقل** : "إذا كان اليسار أحرى ألا يوجد خيرا من الصحة ثم كان اليسار خيرا فالصحة خير".

مثال استخدام **موضع الأكثر** : "إن كانت الصحة أحرى أن توجد خيرا والصحة ليست بخير فاليسار أحرى ألا يكون خيرا"[2].

4. "إذا قيل محمولان على موضوع واحد فإنه إن كان الذي وجوده أقل وليس بأحرى أو أخس موجودا فالذي وجوده أولى أو أكثر أو أفضل موجود. وفي الإبطال بالعكس"[3].

5. "إذا قيل محمولان على موضوعين فإن كان المحمول الذي هو أحرى أن يوجد لأحد الموضوعين لا يوجد فإن الذي ليس بأحرى أن يوجد غير موجود (الإبطال).

وبالعكس إن كان الذي هو أحرى ألا يوجد موجودا فما هو أحرى أن يوجد موجود ضرورة" (الإثبات) [4].

مثال ذلك في الإبطال "إن كان الخلاء أحرى أن يوجد في الهواء منه في الأرض وبالجملة في الأجسام المتخلخلة منه في الصلبة ثم كان غير موجود في المتخلخلة فهو في الصلبة غير موجود".

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص ص. 122-123.
2) نفسه، ص ص. 122-123.
3) نفسه ص. 123.
4) نفسه، ص. 124.

مثال الإثبات "إن كان الخلاء أحرى أن يوجد في الأجسام المتخلخلة منه في الصلبة موجودا فهو في المتخلخلة موجود"[1].

6. "إذا زيد موضوع ما في شيء فجعل محموله موجودا في ذلك الشيء من غير أن يكون موجودا فيه، فإن ذلك المحمول موجود لذلك الموضوع". وهذا الموضع مشهور يستعمل للإثبات و"ليس ينعكس على الإبطال"[2]. ويمكن تقريبه بالشكل التالي :

نأخذ موضوعا من المواضيع ونزيد فيه وصفا من الأوصاف فإن أصبح بفعل هذه الزيادة متصفا بمحمول الوضع الذي نريد إثباته، حق لنا أن نستنتج أن محمول الوضع ثابت لموضوعه، وهكذا يتم لنا إثبات الوضع.

مثاله : لدينا الوضع "اللذة خير" ؟

نأخذ موضوعا ما وليكن هو "الغذاء"

فنجعله "لذيذا" فإن أصبح الغذاء بفعل زيادة اللذة فيه خيرا حق لنا أن نستنتج أن الخير ثابت للذة، وهكذا نثبت أن "اللذة خير".

7. "إن زدنا موضوعه على شيء ما، ومحموله موجود فيه، فجعل محموله في ذلك الشيء أكثر مما كان قبل الزيادة، فإن المحمول في الموضوع"[3]. ولا يفيد هذا الموضع إلا في الإثبات فقط. يمكن تقريب هذا الموضع بالمثال التالي :

ليكن لدينا الوضع "اللذة نافعة" ؟

"الغذاء" نافع، وهو موضوع يحقق ويستوفي محمول الوضع.

اللذة تزيده نفعا، فالغذاء اللذيذ أكثر نفعا من حالته الأولى التي لم يكن فيها لذيذا.

يحق لنا أن نستنتج أن

اللذة نافعة.

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 124.
2) نفسه، ص. 127.
3) نفسه، ص. 127.

14- الاستخدام المشهور للشبيه في إثبات الوضع وإبطاله

ويتم ذلك بوجه أساسي هو:

- "إنا إذا أردنا أن نبين شيئا ما لأمر ما وكان بيانه في شبيهه أظهر نقلنا البيان إلى الشبيه الأظهر. فإذا تبين ذلك المعنى فيه نقلناه إلى الأخفى"[1].

وبما أن هذا الشبيه نوعان "شبيه في عرض"

و"شبيه على جهة المناسبة"

فإن البيان بالشبيه سيكون نوعين

بيانا بالشبيه في العرض ومثاله قولنا

"إن كان علم واحد يكون بأشياء كثيرة فظن واحد يكون بأشياء كثيرة" و

بيانا بالشبيه على جهة المناسبة مثاله قولنا

"إن كانت نسبة الملك إلى المدينة نسبة الملاح إلى السفينة، والملاح لا ينبغي أن يسكر، فالملك لا ينبغي أن يسكر"[2].

3. مواضع سوفسطائية

(**المواضع السوفسطائية في الإثبات وفي الإبطال**) :

- "أن يكون الوضع الذي يطلب فيه أنه موجود أو غير موجود، مقولا باشتراك الاسم، فإذا لم يشعر به المجيب أمكن أن **يغالط به السائل**، فيقسم الاسم المشترك إلى جميع المعاني التي يقال عليها، على أن ذلك قسمة الجنس إلى أنواعه، ثم يبين بطريق شبيه بالاستقراء أن المحمول موجود في جميع الموضوع لوجوده في أكثر المعاني التي قسم لها الاسم أو في جميعها. هذا إذا أراد الإثبات، وإذا أراد الإبطال بين أن المحمول غير موجود في واحد من تلك المعاني.

وهذا الموضع هو بالجملة سوفسطائي. والذي ينبغي في هذه الصناعة للجدلي هو أن يتجنب استعمال مثل هذا الموضع"[3].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص ص. 120-121.

2) نفسه، ص ص. 119-120.

3) نفسه، ص ص. 96-97.

الوضع المحمول (الموضوع)
↓
اسم مشترك

السائل يأخذ هذا الاسم المشترك ليقسمه إلى جميع معانيه باعتبار أن هذه المعاني أنواع للاسم الذي يصبح بمثابة جنس :

الإثبات المحمول (المعنى 1)
المحمول (المعنى 2)
إذن : المحمول (كل المعاني التي للموضوع)
الإبطال ┌── المحمول (المعنى ء)
إذن : ┌── المحمول (الموضوع)

- موضع سوفسطائي في الإثبات فقط ولا ينتفع به في الإبطال وهو "مأخوذ مما يقال بشريطة، فيؤخذ أنه مقول على الإطلاق. وتلك الشريطة إما أن تكون موجودة من جهة الأقل أو الأكثر أو الزمان أو الحال أو المكان أو غير ذلك من الشرائط. وهذا الموضع سوفسطائي، وذلك أن ما هو أفضل من كذا أو أكثر من كذا فليس يلزم أن يكون فاضلا ولا كثيرا بإطلاق"[1]. "وهذا الموضع ليس ينتفع به في الإبطال، فإنه ليس يلزم ما لا يوجد بالأقل والأكثر ألا يوجد بإطلاق، وذلك أن الإنسانية للإنسان ليست بالأقل ولا بالأكثر وهي موجودة له بإطلاق"[2].

4. ما ليس موضعا حقيقة ولكنه يذكر من باب الوصية فقط ! ويشمل مواضع سوفسطائية نذكر منها على سبيل المثال :

(وصايا)

1- "ينبغي أن ننقل اسم الشيء، إذا كان خفيا، إلى ما هو أعرف منه، مثل أن نجعل بدل قولنا "الحقيقي في الظن" "اليقيني". وهذه وصية نافعة في سهولة وجود القياس، وليست هي بموضع"[3].

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 128.
2) نفسه، ص. 129.
3) نفسه، ص. 98.

2 - "وصية في نقل الاسم إلى قول يقوم مقامه، أعني أن يتحرى فيه إذا فعل ذلك أن يكون القول دالا على الطبيعة التي يدل عليها الاسم، لا على أمر خارج عن طبيعة الشيء، زائد عليها أو ناقص عنها"[1].

3 - الانتقال وهو "وصية نافعة في وجود القياس وتحذير من أفعال السوفسطائيين"[2]:

"أن يترك السائل إبطال الوضع الذي تضمن المجيب حفظه، وينتقل إلى إبطال شيء آخر. وذلك الشيء الآخر لا يخلو أن يكون إبطاله ضروريا في إبطال الوضع، أو لا يكون. ثم إذا كان ضروريا فلا يخلو أن يكون في الحقيقة أو في الظن، فأما إذا كان ضروريا في الحقيقة فانه برهاني، مثل أن يكون الأمر الذي ينتقل إلى التكلم فيه مقدمة ضرورية في القياس المبطل. ويكون هذا الفعل أيضا ضروريا في صناعة الجدل إذا جحد المجيب شيئا مما ينتفع به السائل في الوضع. و إما إذا لم تكن المقدمة التي ينقل إليها الكلام السائل ضرورية في الوضع، لا في الظن ولا في الحقيقة، فهو فعل سوفسطائي. وأما إذا كان في الظن، لا في الحقيقة، فإن كان ذلك مشهورا كان ذلك جدليا، وإن كان سبب الظن غلط الذهن في ذلك وظنه أنه الشيء نفسه كان سوفسطائيا.

وهذا ليس بموضع وإنما هي وصية نافعة في وجود القياس وتحذير من أفعال السوفسطائيين"[3].

4 - (وصية في الإثبات)

"أن نطلب معاندا للأمر الذي وضع ونجتهد في ذلك ما أمكن، فإن لم نلق له معاندا، أو وجدناه فأبطلناه، صح الوضع.

وهذا الموضع قوته قوة الموضع المصحح بالاستقراء، لأن عدم المعاند قد يكون من جهة الحس، وقد يكون من جهة ألا يلقى له قياس يعانده. وليس هذا موضعا، ولكنه وصية نافعة في إثبات الأوضاع المشهورة.

ولا هو أيضا برهاني، وذلك أنه ليس يلزم من ألا نلقى للأمر معاندا، ومن أن نبطل معانداته، أن يكون صحيحا في نفسه، إذ قد يكون له معاند من غير أن نشعر به نحن"[4].

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 106.
2) نفسه، ص. 104.
3) نفسه، ص. 104.
4) نفسه، ص ص.95.

الوضع !

هل له معاند ؟

لا يوجد له معاند	يوجد له معاند
إذن الوضع صحيح	ولكن هذا المعاند باطل
	إذن الوضع صحيح.

المواضع إذن

"أحوال وصفات عامة وقوانين يصار منها الى استنباط المقدمات الجزئية في قياس قياس"[1] كما يعرفها ابن رشد نقلا عن الاسكندر وثيوفراسطوس. ويعرف ابن سينا، الموضع بقوله "ومعنى الموضع حكم منفرد من شأنه أن **تتشعب منه أحكام كثيرة** تجعل كل واحد منها جزء قياس"[2].

ويحتاج إلى الموضع في السؤال والجواب الجدليين قصد إيقاع الإبطال أو قصد عمل القياس المبطل؛ وقد يصلح الموضع أيضا لإيقاع الإثبات لأن السائل يمكنه أن يسأل عن جملة مقدمات يبني عليها ليتخرج إلى مقدمة قياسه المبطل، فهو في هذه الحالة يكون مثبتا لا مبطلا. وعليه يمكن القول بأن القصد الأول من المواضع هو الموضع المفيد في الإبطال والقصد الثاني هو المواضع المفيدة في إثبات ما يستند إليه القياس المبطل من مقدمات مبنية ومستخرجة.

ويشير ابن رشد إلى تعريف الفارابي ليعلق عليه بالقول "وقد يظن أن هذا الحد الذي حد به هؤلاء المواضع قريب من الحد الذي حدها به أرسطو في كتاب الخطابة، وذلك أنه قال "إن المواضع هي اسطقسات القياسات" ويشبه أن يقال أن بينهما فرقا. وذلك أن الموضع إن كان اسطقس القياس وكان القياس له صورة وهي شكله، ومادة وهي مقدماته، فواجب أن يكون الموضع **هو الذي يعطي مقدمات القياس وأشكالها**، وهذا هو الصحيح. لأن المواضع نجدها تفعل الأمرين جميعا، أو نجد منها ما يفعل أحد

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 93.

2) ابن سينا، الجدل، ص. 125.

الأمرين ومنها ما يفعل الأمر الآخر وذلك بين في المواضع العامة التي أعطاها أرسطو في أنالوطيقى"[1].

إن المواضع المحتاج إليها هي مواضع تفيد في مطالب

1 - الحد

2 - الجنس

3 - الخاصة

4 - العرض

إثباتا وإبطالا.

وهذه المواضع منها البرهاني،

ومنها غير البرهاني،

ومنها ما يفيد في الإبطال والإثبات،

ومنها ما يفيد في واحد منهما فقط،

ومنها ما هو سفسطة يتجنب،

ومنها ما يتم استثماره في صورة تدليلية قياسية اقترانية،

ومنها ما يتم استثماره في صورة تدليلية قياسية شرطية.

الآلة الثانية

وتسمى آلة "**القوة على تمييز الاسم المشترك**". وتحصل هذه القوة للمجادل إن هو علم سلفا متى يكون اسم من الأسماء اسما مشتركا. معلوم أن الاسم يكون مشتركا بأسباب كثيرة منها ما يرجع إلى الشيء الذي يدل عليه الاسم، ومنها ما يرجع إلى أشياء خارجة عن الشيء الذي يدل عليه الاسم، إلى مقابلاته مثلا أو أضداده أو مقايساته. ويتم بيان مختلف وجوه التسبب في الاشتراك بواسطة قوانين "بعضها مأخوذة من جوهر الشيء، وهي المأخوذة من حده ومن جنسه ومن فصله، وبعضها مأخوذة من الأشياء التي من خارج وهي المأخوذة من مقابلات الشيء ومن المقايسة ومن النظائر"[2].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 75.

2) نفسه، ص. 50.

من هذه القوانين يمكن أن نذكر على سبيل المثال :[1]

1 - " أن تنظر إلى ضد تلك الأشياء التي يقال عليها الاسم، فإن كان اسم ذلك الضد يقع على كل واحد منهما باشتراك، فإن تلك الأشياء مقول عليها ذلك الاسم باشتراك".

مثاله "اسم الحدة". فلفظ الحاد "يدل به على معنى في السكين، ومعنى في الصوت. فإذا أردنا أن نعلم أن ما يدل عليه في أحدهما غير ما يدل عليه في الآخر، نظرنا أولا إلى اسم الضد في كل واحد منهما، فنجده في الصوت : الثقيل، وفي السكين : الكال، فنعلم أن اسم الحدة فيهما مشترك".

2 - "أن ننظر إلى أحد المعنيين المدلول عليهما بالاسم، فإن كان لأحدهما ضد، و لم يكن للآخر، علمنا أن الاسم مشترك".

مثاله "اللذة العارضة من قبل العلم، ومن قبل شرب الماء، فإن لأحدهما ضدا، وهو العطش، وليس للآخر ضد".

3 - "أن تكون أجناس المعاني المدلول عليها بالاسم متباينة، أعني الأجناس العالية".

مثاله "قولنا محمود في الأطعمة، ومحمود في الخلق، ومحمود في المطر، فإن المحمود في الأطعمة هو من مقولة أن يفعل أو أن ينفعل، إذا كان هو الذي يفعل أو ينفعل في البدن انفعالا محمودا، والمحمود في الخلق هو الكيفية كالشجاعة المحمودة، والمحمود في المطر هو في الوقت".

4 - "أن ننظر إلى الأشياء التي يدل عليها الاسم فإن كانت فصولها القاسمة لها مختلفة، فإن الاسم مشترك".

مثاله "قولنا لون على المطعوم وعلى محسوسات البصر. فإن الفصول القاسمة لمحسوسات البصر هي المعرفة للبصر والمجتمعة له، وليس ينقسم اللون الذي يدل به على الأطعمة بهذه الفصول".

5 - "إن كان أحد المعنيين المدلول عليها بالاسم فصلا والآخر نوعا".

---

1) نفسه، ص ص. 50-61.

إن كل من امتلك هذه القوانين فإنه يستطيع أن يستعملها كآلة لتحقيق الأغراض التالية :

1. **للايضاح والبيان.** وذلك ببيان المقصود من الاسم إن كان مشتركا، وهو بيان يقوم به إما السائل وإما المجيب. فإن سأل السائل "بالاسم المشترك [و] قصد منه تسلم أحد المعاني التي يدل عليها ...ربما امتنع المجيب من تسليمه لامتناعه [من التسليم ب] المعنى المشارك له في الاسم، وظنا منه أنه إنما [سئل] عن ذلك المعنى الممتنع عنده [فيبين] له السائل بهذا الفعل [القدرة على تمييز اشتراك الاسم] المعنى الذي قصده فيسلمه" له المجيب. كما أن المجيب "ربما سئل عن معنى لا يضره تسليمه، وقد انطوى معه في دلالة الاسم معنى يعود بإبطال وضعه، فان هو سلم ما دل عليه الاسم المشترك دون تفصيل لم يؤمن أن يلزمه السائل بطلان وضعه"[1].

2. **التخاطب في المعنى الواحد بعينه.** وذلك أن القدرة على تمييز الاشتراك تجنب المتخاطبين ألا يكونا "يتخاطبان في معنيين متباينين وهما يظنان أنهما يتخاطبان في معنى واحد، وما في نفس هذا غير ما في نفس الآخر، وما يبطله أحدهما غير الذي يثبته الآخر"[2].

3. **التغليط.** بالقوة على تمييز الاشتراك "يمكن الإنسان أن يغالط غيره، إلا أن هذا الفعل هو بالسوفسطائي أولى منه بالجدلي، **وإنما يضطر إليه الجدلي** إذا استعسر عليه المجيب في الجواب، وتنكر، وتصعب له، وامتنع من تسليم المعنى الذي ينتفع به، فيسأله عن ذلك المعنى باسم مشترك يدل عليه وعلى معنى آخر ليس ينتفع به، فيسلمه المجيب ظنا منه أنه إنما يدل ذلك الاسم على ذلك المعنى الذي لا ينتفع به السائل، فيلزمه منه السائل المعنى الذي قصده من أول الأمر وهذا الذي كان امتنع من تسليمه له، إلا أن هذا **فعل مغالطي وإنما يستعمل في هذه الصناعة [الجدل] بالعرض**"[3].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 65.
2) نفسه، ص. 66.
3) نفسه، ص ص. 66-67.

الآلة الثالثة

وتسمى آلة "**القوة على أخذ الفصول**". وتحصل هذه القوة بفضل التمرن و"الرياضة في أخذ فصول الأشياء الشديدة التشابه سواء أكانت تلك الأشياء، التي يتمرن على أخذ فصولها، "تحت جنس واحد قريب" مثل فصل "الشجاعة" عن "العدل" الموجودين تحت "الفضيلة" وهي جنسها القريب، أو كانت تلك الأشياء "تحت جنس واحد بعيد" مثل فصل "الفهم" عن "العفة" الموجودين تحت "الفضيلة" كجنس لهما بعيد/ أو كانت تلك الأشياء "تحت أجناس عالية مختلفة إذا اتفق لتلك الأشياء أن تكون متشابهة" مثل فصل "الحس" عن "العلم" فهما متشابهان لأن "نسبة الحس إلى المحسوس كنسبة العلم إلى المعلوم (الشبه في المناسبة) ولكنهما مختلفان جنسا ذلك أن "الحس" في باب "المضاف" و"العلم" من باب "الكيفية">>

كل من امتلك هذه الآلة يصبح قادرا على :

1. **تحديد الأشياء**، فيتمكن من "الوقوف على حد كل واحد من الأشياء ومعرفته بما يخصه، إذ كان الفصل هو الذي يتميز به النوع في جوهره عن النوع المقاسم له في الجنس"[1].

2. **تمييز الأشياء**، فيتمكن من إثبات الغيرية لأنه "إذا ثبتت الفصول ثبتت الغيرية"[2].

وبالاقتدار على التحديد والتمييز يقتدر على تكثير المقدمات المحتاجة في المخاطبة الجدلية.

الآلة الرابعة

وهي مقابل الآلة الثالثة وتسمى آلة "**القوة على أخذ التشابه**"[3]. وتحصل بفضل **التمرن** و"الرياضة في أخذ التشابه بين الأشياء المتباينة" سواء أكان الشبه شبها "على وجه المناسبة" أو شبها "في شيء يعم المتشابهين" أو كان شبها مركبا من النوعين السابقين من الشبه، كالشبه الحاصل بين "الحس" و"العقل"، فهو شبه في المناسبة وشبه في ما يعمهما/إذ "حال العقل من النفس كحال الحس من البصر" فهذا شبه في المناسبة، "وهما متشابهان من جهة إنهما إدراك" وهذا شبه في ما يعمهما.

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 68.

2) نفسه، ص. 68.

3) نفسه، ص ص. 63-64.

وكل من امتلك القدرة على أخذ التشابه يصبح قادرا على إنجاز أفعال نافعة بل وضرورية في المخاطبة الجدلية، وهي:

1. **التحديد**. فبواسطة التشابه "يبين الجنس القريب الذي يوضع في الحد"[1].

2. **استثمار التشابه في النسبة لتحديد أحد المتناسبين**. وذلك في "حدود الأشياء المتباعدة جدا بجواهرها، إذا كانت بينها نسبة ما، فيوضع ذلك المعنى الذي تناسبت به كالجنس لها. مثال ذلك أنه لما كانت نسبة "النقطة" إلى "الخط" في المقادير هي نسبة "الوحدة" إلى "العدد" في كونها مبدأ" كنا متى أردنا حد "النقطة" أو "الوحدة" وضعنا هذا التشابه كالجنس لها فقلنا في "النقطة" أنها "مبدأ الخط" وفي "الوحدة" أنها "مبدأ العدد">>[2].

3. **استثمار التشابه في تخليص المعاني الكلية وبالتالي المعاني الذاتية المستخدمة في القياسات البرهانية**. فلولا "أخذ التشابه لما أمكن الإنسان أن يتخلص له معنى كلي، فضلا عن الذاتي، ولذلك كانت الرياضة في أخذ التشابه والتفصيل [أخذ الفصول] هي التي يوقف بها على المعاني الذاتية في القياسات البرهانية"[3].

4. **استثمار التشابه في "قياسات الوضع"**. وذلك "أنه متى أردنا أن نبين أن شيئا ما موجود لآمر ما أو منفي عنه، **نقلنا ذلك البيان إلى شبيه ذلك الشيء**، علما منا أن الذي يلزم في شبيه ذلك الشيء يلزم في ذلك الشيء بعينه"[4]. فالشبيه هنا يكون **بدلا** يستفاد منه في البيان بواسطة "قياس الوضع" الذي يمكن تقريب صورته بالمبدأ التالي: "إن وجدت أشباه الشيء أو شبه الشيء بحال ما، فالشيء أيضا بتلك الحال"[5].

5. **الاستقراء**. واضح أنه "بمعرفة التشابه بين الأشياء المستقرأة يصح الاستقراء، فإنه متى لم يبن التشابه بينها لم يظهر هنالك استقراء"[6].

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 70.
2) نفسه، ص. 71.
3) نفسه، ص. 70.
4) نفسه، ص. 69.
5) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 98.
6) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 69.

2 – معرفة صورة التدليل الجدلي

إن "الأقاويل الجدلية التي تؤلف من هذه المقدمات [مجموعة الأدلة] على المطالب التي عددنا [الحدود، الخواص، الأجناس، الأعراض] ... صنفان قياس واستقراء"[1].

القياس الجدلي

إنه "القياس الذي يؤلف من **مقدمات ذائعة** [مشهورة]". وجدليته نابعة من شهرة مادته لا من خصوصيته في صورته، لأن "القياس من جهة صورته، في الصنائع الثلاث، وهي التي تنظر في المطالب الكلية، أعني البرهان والجدل وأكثر الأقاويل السوفسطائية، **هو واحد**، وإنما يفترق من جهة المادة. فالقياس البرهاني يكون من المقدمات الصادقة، والجدل من المشهورات، والسوفسطائي من المقدمات التي يظن بها أنها مشهورة وليست مشهورة أو يظن بها أنها صادقة وليست بصادقة. فالقياس المطلق ... هو كالجنس للأقيسة المستعملة في هذه الصنائع الثلاث"[2].

ويقتضي التماثل الصوري بين القياس الجدلي والقياس البرهاني وأكثر الأقيسة السوفسطائية، أن تكون أصول التدليل الجدلي المبطل للوضع هي الأصول التي تبينها النظرية القياسية اليونانية، فيكون لدينا النموذج التالي :

مقدمتان ⟵ نقيض الوضع
↑
أصول
النظرية القياسية
وخصوصا
أصول القياس الاقتراني بأشكاله وأضربه
أصول القياس الشرطي المتصل
أصول القياس الشرطي المنفصل

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 43.
2) نفسه، ص ص. 43-44.

فيكون التدليل الجدلي مثلا، الذي يبطل وضعا من الأوضاع في صورة قياس اقتراني من الشكل الأول في ضرب CELARENT أو يكون في صورة قياس شرطي متصل يستثني فيه نقيض التالي، أو في صورة قياس شرطي منفصل مانع الجمع يستثنى فيه أحد المنفصلين ...

ويلزم عن الاقتضاء السابق أن يكون السائل (وأيضا المجيب) مزودا ومعتدا بهاته العتيدة القياسية الأرسطية إن هو سلك طريق القياس في إبطال الوضع.

الاستقراء الجدلي

يكون الاستقراء باعتباره "نقلة الحكم بشيء ما على جزئيات كلي ما إلى الحكم بذلك الشيء على ذلك الكلي"[1] أو باعتباره "نقلة الحكم من أكثر الجزئيات أو جميعها إلى الكلي"[2]، جدليا بسبب المادة المستقرأة، حيث يكون الحكم المعدى من الجزئيات أو جميعها إلى الكلي الذي يعمها حكما مشهورا، فتكون النقلة من مشهور إلى مشهور.

ويستعمل الاستقراء في التدليل الجدلي كوسيلة إثبات لا كوسيلة إبطال ويكون الإثبات به في وجهين :

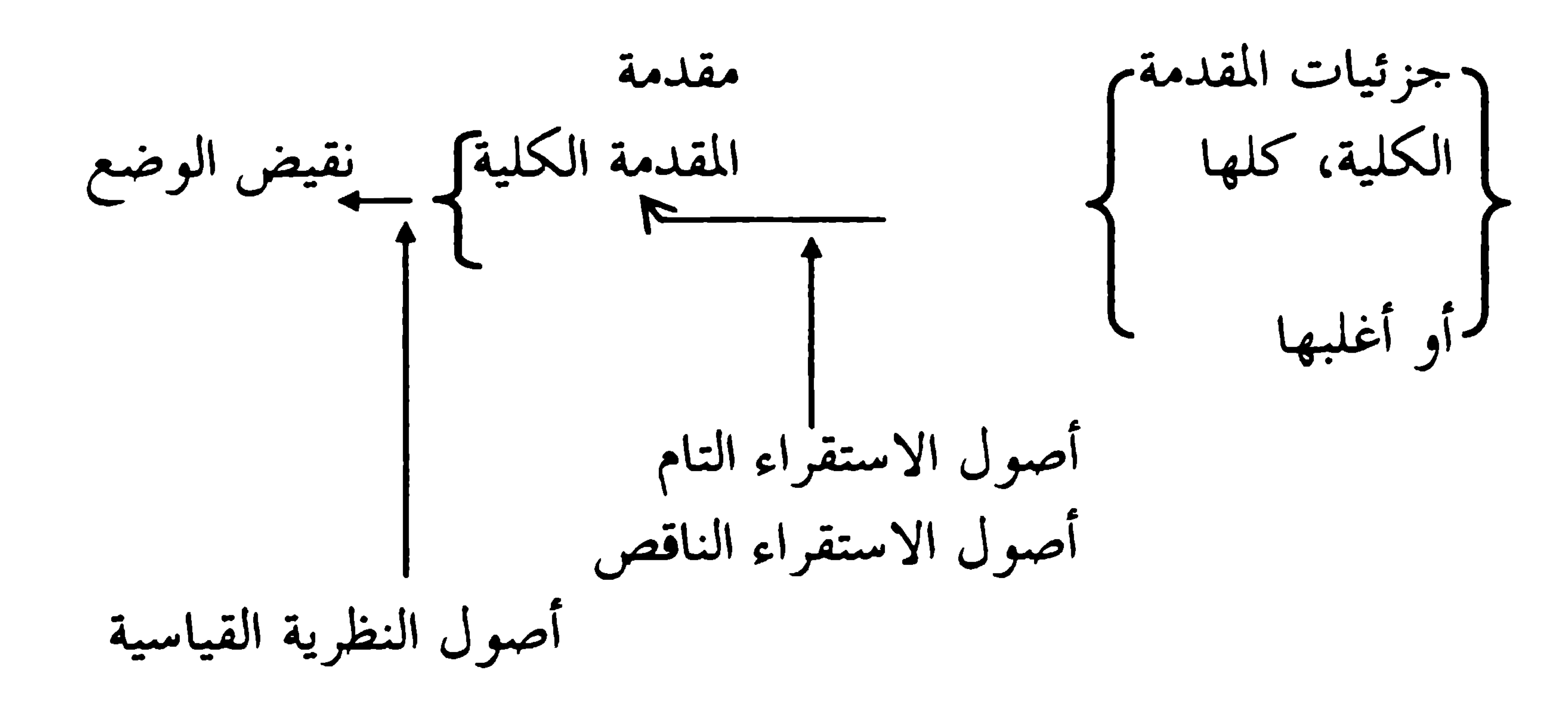
- وجه **غالب**، وهو الوجه الذي يستعمل فيه الاستقراء "في تصحيح المقدمة الكلية في القياس"[3].

- وجه **قليل الاستعمال**، وهو الوجه الذي يستعمل فيه الاستقراء "في تصحيح المطلوب نفسه"[4]، أي في تصحيح نقيض الوضع أو ضده، فيكون إبطال الوضع لازما عن صحة نقيض الوضع أو صحة ضد الوضع.

يقتضي هذان الوجهان أن يكون الاستقراء الجدلي صنفين، **صنف أساس** ونموذجه البسيط هو :

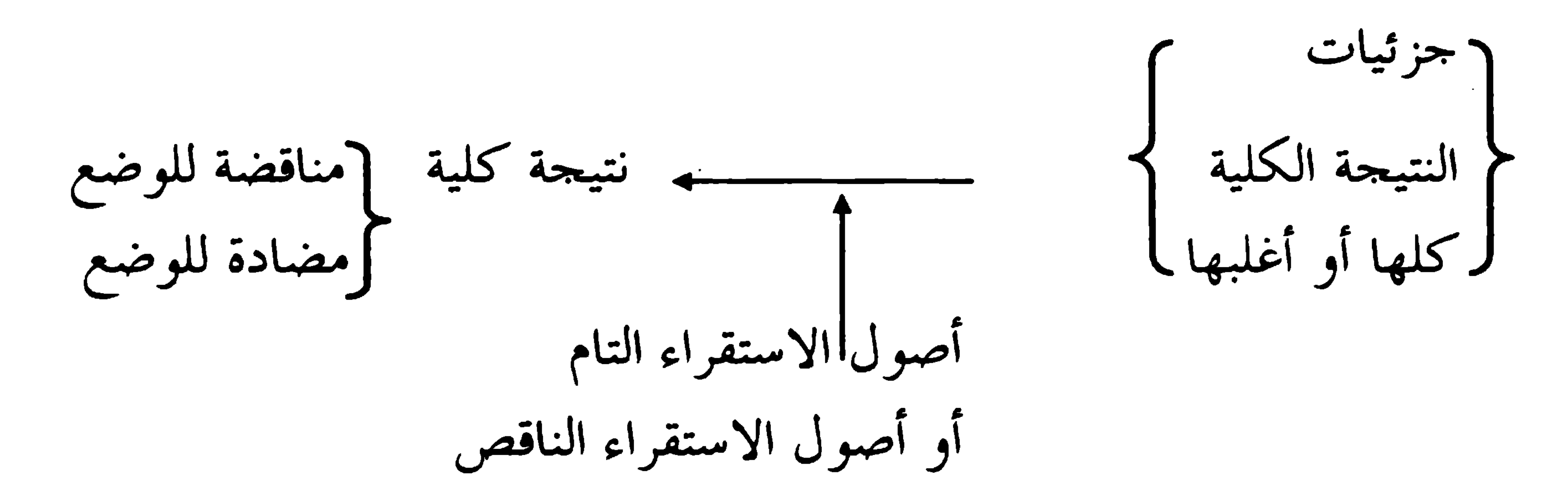
---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 44.
2) نفسه، ص. 44.
3) نفسه، ص. 45.
4) نفسه، ص. 45.



وهو صنف كما نرى لا يكون بديلا لاستثمار أصول النظرية القياسية بقدر ما يكون خادما وممهدا لاستثمارها، لأنه هو الذي يزودنا بما نحتاج إليه فيها وهو المقدمة الكلية الضرورية لكل إنتاج قياسي، إذ لا إنتاج من جزئيتين.

وصنف ثانوي نموذجه هو :



وهو صنف كما نرى يلزم عن العمل به التجاهل التام للنظرية القياسية الأرسطية، وخصوصا لنظرية القياس الشمولي ونظرية القياس الشرطي المتصل، إذ يمكن الاكتفاء إما بضوابط التقابل وإما بنظرية القياس الشرطي المنفصل.

ولأهمية النظرية القياسية الأرسطية وفضلها العلمي، عند المعلم الأول وتابعيه من فلاسفة الإسلام، جعلت التدليلات القياسية الجدلية أحسن وأجود وأطلب من التدليلات الاستقرائية الجدلية. وذلك لأنه، وإن كان الاستقراء "أظهر إقناعا من القياس، إذ كان يستند إلى المحسوس ... وكان استعماله أنفع مع الجمهور ... وأسهل معاندة"،[1] أي وإن كان "أقرب إلى الحس وأشد إقناعا وأوقع عند الجمهور لميلهم إلى الأمثلة [جزئيات الكلي]" [2] إلا أن القياس وإن كان "أقل نفعا وبخاصة عند الجمهور" فهو "أشرف .. من الاستقراء ... وأصعب معاندة، ولذلك كان استعماله أنفع مع المرتاضين"[3].

ولا يعني تفضيل وتقديم التدليل القياسي الجدلي الإهمال الكلي للتدليل الاستقرائي الجدلي، فهذا الأخير ينبغي أن يكون هو الطريق التدليلي المسلوك إن كان مخاطبنا من الجمهور والعامة.

منطق الحفظ : التقعيد لأفعال المجادل المجيب

إن أفعال المجيب استجابة لأفعال السائل، والتقعيد لها سيكون تقعيدا لاستجابة المجيب. ولما كانت استجابة المجيب إما أن تكون استجابة لسؤال التسلم، وإما استجابة للفعل التدليلي الذي ينجزه السائل المبطل، فإن التقعيد لاستجابة المجيب سيكون بيانا لـــ

I- ضوابط الاستجابة لسؤال التسلم

II - ضوابط الاستجابة للتدليل الجدلي.

ولما كان التدليل الجدلي نوعين، تدليلا قياسيا وتدليلا استقرائيا، فإن ضوابط الاستجابة للتدليل الجدلي ستكون أيضا نوعين

II - 1 - ضوابط الاستجابة للتدليل القياسي

II - 2 - ضوابط الاستجابة للتدليل الاستقرائي.

تكون **استجابة المجيب** من جهتين، جهة تسليم المقدمات وجهة النظر في قياس السائل.

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 45.

2) ابن سينا، الجدل، ص. 81

3) ان رشد، تلخيص الجدل، ص. 45

إن السائل القاصد لإبطال الوضع لا يبادر، كما رأينا، إلى إنشاء تدليل يبطل به الوضع، ولكنه يبتدئ بأن يتسلم بالسؤال من المجيب ما يراه صالحا من المقدمات لإنشاء تدليله المقصود، وذلك مقدمة مقدمة. فإنشاء التدليل المبطل يتم إذن باستخدام السائل للمجيب، استخداما، على **المجيب المجيد لفعل الجواب** أن يجعله **غير عائد على وضعه بالإبطال** أي استخداما يحوله المجيب إلى مشاركة تتوخى **مقاومة** كل ما من شأنه أن يبطل الوضع بدل المشاركة للتسليم بما يبطل الوضع كما يريد ذلك السائل.

لكي تكون المشاركة، من جهة المجيب، مفيدة في حفظ الوضع، يوصى المجيب باحترام القواعد السبعة التالية: [1]

1 – اعط واعترف وسلم بما هو محمود ومشهور وذلك إن كان لا ينتفع به السائل.

2 – اعط واعترف وسلم بما هو غير محمود وغير مشهور وذلك إن كان لا ينتفع به السائل، وعليك أيضا أن تنبه إلى أن ما أعطيته وسلمت به غير محمود لئلا يظن بك أنك تسلم بما خفي عليك صدقه وشهرته.

3 – اعط وسلم بما هو لا مشهور ولا غير مشهور وذلك إن كان مما لا ينتفع به السائل، **ولا تخبر** بشيء ، فلست مطالبا بأن تبين أنه لا مشهور ولا غير مشهور.

4 – لا تجحد المشهور حتى وإن كان السائل منتفعا به لأن "جحد المشهورات ليس من فعل **المجيد** للجواب"، وسلم به بعد أن تخبر بأنه "يلزم عن تسليمه إبطال الوضع" فتبرأ بهذا "من أن **يظن** بك أن التقصير إنما أتى من قبلك لا من قبل الوضع نفسه، كما يفعله الطبيب عند العلة المعتاصة من أن يتقدم فيخبر أنها لا تبرأ وأن التقصير ليس هو من قبل علاجه".

5 – لا تسلم ولا تجحد ما هو **لا محمود ولا غير محمود** إن كان السائل **ينتفع به** ونبه على أن لذلك "غناء في النتيجة" أي على أن التسليم يؤدي إلى إبطال الوضع.

6 – إن سئلت أمرا له غناء في النتيجة إلا أنه **شنيع فلا تسلمه** وذلك "لخساسة القياس الذي يلزم عن "استخدام الشناعة، وأخبر بأنك لو سلمت به للزم عن ذلك إبطال الوضع.

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص ص. 432-436.

7 – إن كان في السؤال "لفظ بين الدلالة إلا أنه مما يقال على أنحاء شتى" فعليك بالتأمل: "هل جميع الأشياء التي يقال عليها المحمول صادقة على الموضوع إن كان الموضوع يقال على معنى واحد [أي إذا كان الاشتراك في المحمول وحده] أو هل المحمول صادق على جميع المعاني التي يقال عليها الموضوع إن كان المحمول يقال على معنى واحد [أي إذا كان الاشتراك في الموضوع وحده]، أو هل جميع المعاني التي يقال عليها المحمول صادقة على جميع المعاني التي يقال عليها الموضوع إن كان كلاهما [المحمول والموضوع] يقالان على معاني كثيرة ....."فإذا وجدت "الأمر فيها بأحد هذه، أجبت فيها إما بنعم وإما بلا". وإن كان فيها معنى صادق في حال وكاذب في أخرى فينبغي أن تقسم المشترك إلى جميع معانيه، وتبين الصادق منها من الكاذب وذلك **قبل** إن ينتج السائل النتيجة، فإنك إن أخرت التقسيم إلى حين إنتاج النتيجة ظن بك أنك لم تفهم أن الاسم مشترك. وإن وقع أنك لم تخبر و لم تبين أن الاسم مشترك، وسلمت بالمسؤول عنه وهو مشترك، فبنى عليه السائل نتيجة المبطلة للوضع، فيحق لك دائما أن تعرف السائل أن الذي سلمته "لم يكن المعنى الذي فهمه السائل عنه فأنتج عنه النتيجة".

I. ضوابط الاستجابة لسؤال تسلم المقدمات المشهورة أو غير المشهورة

1 – الوضع المشهور على الإطلاق إبطالا وحفظا

إن كان الوضع مشهورا على الإطلاق، فإن التدليل عليه سيكون تدليلا لمقابله، ومقابل المشهور علىَ الإطلاق هو غير المشهور والشنيع. وعليه فإن قياس القائس سيكون إنتاجا لما ليس بالمشهور. وهذه الغاية هي التي سيتوخاها من أسئلته إذ بواسطتها سيريد تسلم مقدمات تنتج له أمرا ليس مشهورا يكون مقابلا للوضع المشهور الذي انتصب لإبطاله. وبصحة إنتاجه لغير المشهور يتسنى له إبطال المشهور. والمقدمات النافعة في الإنتاج، من شرطها كما رأينا، أن تكون أعرف من النتيجة وأبين منها، وبالتالي، لما كان الإنتاج هنا إنتاجا للشنيع، فإن ما سينتفع به القائس هو :

– المقدمة الشنيعة من جهة، وذلك لأن المقدمة المشهورة لن تنتج له نتيجة شنيعة.

– المقدمة الشنيعة شناعة أكثر من شناعة النتيجة من جهة أخرى، وذلك لأن المقدمة ينبغي أن تكون أكثر شناعة من شناعة النتيجة وأعرف منها في الشناعة. القياس المبطل

للوضع المشهور على الإطلاق إذن قياس يكون في مقدماته وفي نتيجته شناعة، وتكون الشناعة الموجودة في المقدمات أعرف وأكثر منها في النتيجة. وعليه كان على المجيب ليحفظ وضعه، إن كان وضعا مشهورا على الإطلاق، أن يحول بين القائس وبين إنشاء قياسه المفيد له، وذلك بأن يمتنع عن التسليم بما يمكن القائس السائل من الإنتاج، أي أن يمتنع عن التسليم بالمقدمات الشنيعة بصفة عامة وبالمقدمات الأكثر شناعة من شناعة مقابل الوضع الذي ينتصب لحفظه، وله أن يسلم بغير ذلك مما سيسأله، ولا محالة، السائل، وذلك لأن لهذا الأخير خطط لإخفاء مقصوده كما رأينا. وهكذا " إن كان الوضع مشهورا على الإطلاق فظاهر أن ما يروم السائل إنتاجه يكون غير مشهور شنيعا، فينبغي [على المجيب الحافظ]

[1-] أن يسلم المقدمات المشهورة، لأن المشهور لا ينتج الشنيع بالذات، فإن أنتجه بالعرض، كان للمجيب أن ينتهره،

[2-] ولا يسلم الشنعة التي ليست في الغاية إلا إذا كانت شنعتها دون النتيجة، لأنه إن أنتج عنها شنيعا ما مقابلا للوضع -إذ كان ما هو مشهور على الإطلاق قد يقابله ما ليس شنيعا على الإطلاق - كان له أن ينتهره، إذ ما ينتج الشنيع يجب أن يكون أعرف في الشنعة "[1]. والمقدمة التي سيستعملها في هذا الإنتاج

إما أن تكون من المشهور

وإما أن تكون من الشنيع،

وإن كانت من الشنيع فإنها ستكون

إما من الشنيع الذي في الغاية

وإما من الشنيع شنعة دون شنعة النتيجة،

فإن كانت من المشهور فإن السائل لا يمكنه أن ينتفع بها لأن غرضه إنتاج ضد الوضع أي ضد المشهور على الإطلاق، وضد المشهور هو الشنيع، لكن المشهور لا يمكنه أن ينتج الشنيع، فلا ضير إذن في أن يسلم المجيب بالمقدمات المشهورة.

وإن كانت المقدمة شنيعة شنعة في الغاية فإن السائل سيمكنه الانتفاع بها إذ يمكنه أن يرتب عليها نتيجة شنيعة تكون مقابل الوضع، وفي ترتيبه هذا سيكون انتقل من الأعرف في الشنعة (المقدمة) إلى الأقل معرفة فيها(النتيجة).

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 430.

وإن كانت المقدمة شنيعة إلا أنها في الشناعة أقل من شناعة النتيجة، فالسائل لا يمكنه الانتفاع بها لأنه سينتقل من الأقل معرفة في الشناعة (المقدمة) إلى الأعرف في الشنعة (النتيجة)، وهو انتقال غير مشروع.

لحفظ الوضع المشهور على الإطلاق:

1 - لا تسليم بالشنيع الذي يكون في الشناعة أشنع من النتيجة.

2 - والتسليم بالشنيع الذي يكون في الشناعة أقل من شناعة النتيجة.

3 - والتسليم بالمشهور.

2 - الوضع المشهور، عند طائفة، إبطالا وحفظا

-إذا كان الوضع مشهورا عند طائفة دون أخرى، فإن التدليل عليه سيكون تدليلا لمقابله، ومقابله هو الشنيع عند تلك الطائفة. القياس المبطل للشهرة الإضافية إذن قياس ذو مقدمة شنيعة شناعة إضافية لأن بهذه المقدمة يتم إنتاج الشنيع الإضافي، وبإنتاج هذا الشنيع الإضافي يتم إبطال الوضع المشهور شهرة إضافية. وعليه كان على المجيب ليحفظ وضعه المشهور شهرة إضافية ألا يسلم بما يسأل إن كان شنيعا عند الطائفة التي اشتهر لديها الوضع الذي انتصب لحفظه، وليسلم بالأمور الأخرى التي يسألها السائل لأنه لن يستفيد منها.[1]

3 - الوضع اللامشهور إبطالا وحفظا

إذا كان الوضع غير مشهور فإنه سيكون وضعا شنيعا. والوضع الشنيع نوعان: الشنيع على الإطلاق، والشنيع الإضافي، إما بالإضافة إلى طائفة وإما بالإضافة إلى إنسان بعينه. وعليه نكون أمام حالتين :

- الوضع اللامشهور الشنيع شناعة مطلقة
- الوضع اللامشهور الشنيع شناعة إضافية

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 430.

3-1- الوضع الشنيع على الإطلاق إبطالا وحفظا

إذا كان الوضع شنيعا بإطلاق، فإن التدليل عليه سيكون تدليلا لمقابله، ومقابله هو المشهور على الإطلاق أو المشهور الإضافي، ونعلم مما سبق كيف يكون التدليل للمشهور على الإطلاق، فهو يتم بالمقدمة المشهورة على الإطلاق. أما التدليل للمشهور الإضافي فيمكن أن يكون بالشنيع الذي لا يكون بشناعة مطلقة ولكن بشناعة جزئية يوجد معها حمد ما، فهذا النوع من الشنيع يمكن أن ينتج المشهور الإضافي أي ما له حمد ما. وعليه فإن القياس المبطل للوضع الشنيع على الإطلاق يستند إلى مقدمات

- إما مشهورة على الإطلاق

- وإما شنيعة شناعة ما (شناعة جزئية)، شرط أن تكون في الشناعة دون شناعة النتيجة. وإن كانت بهذا الشرط فسد القياس لأنه سيكون انتقالا من الأقل معرفة بالشناعة إلى الأعرف بالشناعة. لهذا كان على المجيب أن ينتبه جيدا إلى مثل هذه الأقيسة. **وعليه** كان على المجيب ليحفظ الوضع الشنيع على الإطلاق، "**ألا يسلم ما هو مشهور على الإطلاق**، لأنه ينتج ضد ما وضع، **وكذلك لا ينبغي أن يسلم ما هو شنيع ما**، وذلك أنه إذا سلم من المقدمات ما ليس بشنيع على الإطلاق ففيها حمد ما وشهرة، وهي تنتج ما له حمد ما، وما له حمد ما فقد يقابل الشنيع بإطلاق .... إلا إنه ينبغي للمجيب أن يلتفت الى مثل هذه المقدمات، فإن كانت في **الشنعة دون النتيجة فلا ينبغي أن يسلمها** لأنه إذا كان كذلك كانت أحمد من النتيجة، وتلك شريطة القياس الفاضل الذي لا يلحق السائل فيه انتهار من المجيب، وإن كانت في الشنعة أكثر من النتيجة فهي أقل حمدا، فليس عليه شئ أن يسلمها، لأنه إن أنتج منها السائل نتيجة لها حمد ما تقابل وضعه، فله أن ينتهره لكون النتيجة أشهر من المقدمات. وأما التي ليس عليه في تسليمها شيء فهي المقدمات الشنيعة بإطلاق، لأنه إذا أتى بالقياس لا ينتج إلا شنيعا، وإن أنتج غير ذلك كان له [= المجيب] أن ينتهر السائل فإنه ليس ذلك ممتنعا، لكن ذلك بالعرض كما قد ينتج عن المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة"[1].

إن الذي ينبغي ألا يسلم هو :

1 - المشهور على الإطلاق.

2 - الشنيع الإضافي الذي يكون في الشناعة دون شناعة النتيجة. أما الباقي فلا ضير في التسليم به.

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 429-430.

3-2 الوضع الشنيع الإضافي إبطالا وحفظا

إذا كان الوضع شنيعا شناعة إضافية، عند طائفة أو عند إنسان بعينه، فإن إبطاله سيكون بإثبات مقابله، ومقابله هو

- إما المشهور عند تلك الطائفة أو عند ذلك الإنسان،
- وإما المشهور على الإطلاق.

وإن كان مشهورا على الإطلاق فهو مشهور إضافي، وبالتالي يمكن لحافظ الوضع أن يهتم هنا بالمشهور الإضافي ليمتنع من التسليم به. وعليه ينبغي :

"إن كان الوضع شنيعا عند طائفة ما أو عند إنسان ما ... ألا يسلم ما هو محمود عند تلك الطائفة أو ذلك الإنسان سواء كان ذلك محمودا عند الجميع أو لم يكن محمودا، لأنه ينبغي أن يكون وضعه لجميع ما يضعه أو نفيه له بحسب ذلك الرأي"[1].

4 – الوضع اللامشهور واللاغير مشهور إبطالا وحفظا

إن كان الوضع لامشهور ولا غير مشهور فإن إبطاله لن يتم إلا بما هو مثله من المقدمات، لأن مقابل اللا مشهور واللاغير مشهور هو اللامشهور اللاغير مشهور ولأن منتج اللامشهور واللاغير مشهور هو اللامشهور واللاغير مشهور. وبالتالي كان على الحافظ أن لا يسلم إلا بما هو مشهور أو بما هو شنيع:

"إن كان الوضع لا محمودا ولا غير محمود، فظاهر أن النتيجة التي يروم السائل إنتاجها تكون على هذه الصفة، فينبغي أن يسلم [المجيب] له ما هو لا محمود أو شنيع، ولا يسلم له ما هو لا محمود ولا غير محمود، فإنه إن أنتج له ما هو لا محمود ولا شنيع مما هو محمود أو شنيع كان للمجيب أن ينتهره"[2].

يمكن أن نلخص ضوابط استجابة الحافظ لقياس السائل إن هو أراد ألا يبطل عليه وضعه بالجدول التالي :

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 430.

2) نفسه، ص ص. 432-433.

الوضع	السائل المدلل		المجيب المانع
المشهور على الإطلاق	لمقابل الوضع والمنتفع ب الشنيع لأن	المقدمة الشنيعة أعرف في الشناعة من النتيجة	المنع من المقدمة النافعة
المشهور الإضافي	الشنيع لأن	المقدمة شنيعة شناعة إضافية	المنع من المقدمة النافعة
الشنيع على الإطلاق	المشهور لأن	المقدمة مشهورة على الإطلاق	المنع من المقدمة النافعة
	المشهور الإضافي لأن	المقدمة شنيعة شناعة دون شناعة النتيجة	المنع من المقدمة النافعة
الشنيع الإضافي	المشهور الإضافي لأن	المقدمة مشهورة شهرة إضافية	المنع من المقدمة النافعة
اللامشهور واللاغيرمشهور	اللامشهور واللاغيرمشهور لأن	المقدمة لا مشهورة ولا غير مشهورة	المنع من المقدمة النافعة

II. ضوابط الاستجابة لتدليل السائل المبطل للوضع

1 – ضوابط الاستجابة لتدليل السائل بالقياس.

1-1 – ضوابط الاستجابة لقياس السائل من حيث مادته

وهي ضوابط لامتحان مادة القياس الجدلي إن في أدلته أو في مدلوله.

* يكون القياس الجدلي **فاسدا من جهة مادة أدلته ومقدماته** في الحالات الخمسة التالية : [1]

1. أن تكون مقدماته كاذبة.
2. أن تكون مقدماته شنيعة.
3. أن تكون المقدمات تحتاج من البيان أكثر مما تحتاج إليه النتيجة أي "تحتاج في تبيينها إلى زمن أطول من زمن تبيين المطلوب".

1) اين رشد، الجدل، "تلخيص الجدل"، ص. 447، ص ص. 451-452

4. أن تكون المقدمات المستعملة في الاستنتاج كثيرة ومتعددة في حين يكون الاستنتاج بمقدمات قليلة ويسيرة أمرا ممكنا.

5. أن تكون المقدمات المستعملة في الاستنتاج ليست هي التي سلمها المجيب بل تكون

إما مما زاده السائل من عند نفسه أو نقصه.

وإما مما غيره السائل أو عدله.

فتكون المقدمات الواردة في قياس السائل مزيدا فيها أم منقوصا منها أو مصرفة بتصريف غير التصريف الذي تسلمها بها.

*ويكون القياس الجدلي **فاسدا من جهة مادة مدلوله ونتيجته** في الحالات الثلاث التالية[1] :

6. أن يكون منتجا لغير المطلوب.

7. أن يكون منتجا بالعرض لا بالذات ، وذلك حين يتم الاستدلال لنتيجة صادقة بمقدمات كاذبة (أو إحداها كاذبة)، أو لنتيجة مشهورة بمقدمات شنيعة (أو إحداها شنيعة) فيكون صدق النتيجة أو شهرتها إنما تم بالعرض لا بالذات. ونموذج هذا الإنتاج من المشهور الكاذب. ومع ذلك قد يتسامح في الجدل مع هذا النوع من الاستنتاج لأن" هذا الضرب ليس هو من المقاييس الفاسدة في كل حال وبخاصة في هذه الصناعة (=الجدل)، وذلك أنه قد يضطر الأمر هاهنا إلى استعمال المقدمات الكاذبة متى اتفق ألا يوجد لذلك الأمر المطلوب مقدمات مشهورة إلا كاذبة".

8. أن تكون النتيجة أشهر من المقدمات.

وعليه كان للمجيب الحق بتخسيس القياس الذي يلحقه فساد من الأنواع الثمانية السابقة وبالتالي

على المجيب أن يدفع ويرد القياس الذي تكون حالته حالة من هذه الحالات الثمانية، ويكون بذلك "**مبكتا للسائل**".

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 447. ص ص 450-455.

2-1- ضوابط الاستجابة لقياس السائل من حيث صورته

وهي ضوابط امتحان المقاييس في الجدل بالنظر إلى صورها وتأليفها. وهي راجعة كلها إلى اختبار إنتاجيتها. ومعلوم أن الإنتاجية تكون باحترام قواعد الإنتاج المضبوطة في علم المنطق، أي في النظرية القياسية اليونانية عامة والأرسطية خاصة. وعليه :

- إن أخل القائس بقاعدة من قواعد الإنتاج حق للمجيب أن يخسس ذلك القياس ويرده وبالتالي

على المجيب أن يدفع ويرد القياس غير المنتج حقيقة، وإن ظهر أنه منتج في الظن، ويكون بذلك"**مبكتا للسائل**" [1].

إن استجابة المجيب لقياس السائل امتحان له، وهو امتحان للإنتاجية وامتحان للنتيجة وامتحان للمقدمات. وعلى الممتحن:

أن يبدأ بالنظر إلى القياس هل هو منتج أو غير منتج

إن كان غير منتج رد ودفع

وإن كان منتجا فلينظر أهو منتج للمطلوب أو لغير المطلوب

إن كان منتجا للمطلوب فلينظر هل هو منتج له بالذات أم بالعرض

إن كان منتجا له بالعرض رد ودفع

إن كان منتجا بالذات فلينتقل إلى تأمل النتيجة

فإن كانت كاذبة علمنا أن في مقدمات القياس ضرورة كذبا، وإن كانت صادقة أمكن أن تكون مقدمات القياس كاذبة وصادقة، فإن الصدق قد ينتج عن الكذب، وحينئذ يجب أن نتأمل مقدمات القياس، فإن كانت كاذبة بطل القياس، وإن كانت صادقة فلينتقل إلى النظر في **استعمال** هذه المقدمات هل تم **على الشرط الصناعي** أم لا؟ أي هل القياس فاسد من جهة فساد مادة مقدماته أم لا؟[2].(الحالات الخمسة السابقة).

---

1) ابن رشد، تلخيص الجدل، ص. 449. ص. 454..

2) نفسه، ص ص. 456-457.

2. ضوابط الاستجابة لتدليل السائل بالاستقراء

قبل ذكر هذه الضوابط ينبغي أن نشير إلى أن هناك فرقا بين نوعين من الاستقراء، الاستقراء العلمي والاستقراء الجدلي. يقول الفارابي :"الاستقراء عسى أن يكون منه جدلي ومنه علمي، ويكون الجدلي لتصحيح المقدمة ولتبيين شهرتها أو صدقها، ويكون العلمي لتفهيم معنى المقدمة الكلية فقط لا لتصحيحها ولا لإيقاع التصديق بها ولا لإبانة صدقها. فإن وقع تصديقها واليقين بها بعد الاستقراء فليس ذلك عن الاستقراء أولا بل عما قام في النفس من صورة المعنى الكلي منتزعة ، فإن نسب ذلك إلى الاستقراء فإنما ينبغي أن يجعل ذلك لا أولا بل ثانيا وبتوسط فهم معنى الكلي"[1] .

وأنحاء استعمال الاستقراء في الجدل سبعة[2]:

1. إنه "يستعمل لأجل القياس " ولا يستعمل "لتصحيح النتيجة المقصودة أولا". إنه يستعمل "لتصحح به المقدمة الكبرى في قياسات الشكل الأول فإذا صحت ألفت إلى الصغرى فأنتجت النتيجة عند ذلك" .

2. إنه يستعمل لتبيين شهرة المقدمات.

3. إنه يستعمل لأن يوقع التصديق بها للسامع.

4. إنه يستعمل"لتكثير القول وتنميقه" وذلك "أن المقدمة الواحدة قد يمكن بالاستقراء أن تقسم مقدمات كثيرة، فيصير القول أكثر".

5. إنه يستعمل لتفهيم القول، فالاستقراء "يكثر مثالات الشيء الواحد فيجود به فهم الإنسان للشيء".

6. إنه يستعمل لإخفاء ما يتسلم من المجيب "وذلك أنه إذا تسلمت جزئيات الشيء مكان الشيء كان أحرى أن يسلمه [الشيء] المجيب، فإذا سلمها فقد سلم الكلي".

7. إنه "يستعمل أيضا للتوثق من المجيب"، لأن المجيب إن" قر بجزئيات المقدمة الكلية ثم طولب بتسليم تلك المقدمة لم يمكن أن يروغ عنها فلا يسلمها إذ كان قد سلم جزئياتها" .

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 97-102.

2) نفسه، ص، 100-102.

أما ضوابط استجابة المجيب لاستقراء السائل فهي أربعة[1] :

1 - سلم بجميع المقدمات التي يأخذها السائل ولا تنكرها، لأن في إنكارها إنكار للمحسوس.

2 - اجتهد في مناقضة الكلي الذي يروم السائل بيانه وذلك بـــ

2-1 - جحده والامتناع من التسليم به

2-2 - وأيضا بملاقاته "بقول يناقضه" أي "قول تبطله به". لأنك إن امتنعت من التسليم به دون أن تأتي بقول يعانده، كان ذلك منك"محك وتعسف وفعل خارج عن هذه الصناعة".

3 - لتكن مناقضتك مناقضة بالنقيض لا مناقضة بالضد. فعليك إن أتيت بقول يناقض المقدمة الكلية المثبتة بالاستقراء ألا تأتي "بقول يبطلها بالكلية، وهو الإبطال بالضد"، بل تأتي "بقول يبطلها ... إبطالا جزئيا وهو الإبطال بالنقيض، فإن إبطال المقدمات التي هذا شأنها بالكلية شنيع إذ يلزم عنه إنكار المحسوسات".

4 - إذا لم تستطع مناقضة الكلي فأقل ما ينبغي أن تفعله هو أن تأتي بقول "يناقض النتيجة" التي رتبها السائل على ذلك الكلي. وذلك أن المجيب إن هو لم يستطع الإتيان بإحدى المناقضتين، مناقضة المقدمة الكلية ومناقضة النتيجة، ومع ذلك لم يسلم للسائل بما سأله من المقدمات فإنه سيكون "أشد تعسفا وأكثر مماحكة".

---

1) ابن رشد، "تلخيص الجدل"، ص. 438.



مآل المقام الجدلي

مقام التبكيت

مقام العناد



المقام التبكيتي[1]

وهو المقام الذي يمثل **نجاح السائل في** إبطال الوضع على المجيب المنتهض لحفظه.

إن السائل في هذا المقام يكون قد تهيأ له، بعد أن "تسلم من المجيب الوضع بالسؤال" وبعد أن حصل ذلك "الوضع مفروضا" بينهما، إبطال الوضع، وذلك لأنه :

*نجح في "أن يتسلم بالسؤال من المجيب المقدمات التي يرى أنها نافعة في إبطال ذلك الوضع مقدمة مقدمة".

**نجح في جمع جملة من المقدمات لا واحدة منها لا يسلم بها المجيب.

***نجح في انتقاء بعض من هذه المقدمات ليستدل بها، بشكل مشروع، لإبطال الوضع، فهو قد "حصل عنده من المقدمات التي سلمها المجيب مقدمات ...ألفها [ف] لزم عنها نقيض الوضع".

****استطاع مخاطبة المجيب بإنتاجه لنقيض الوضع "على طريق الإخبار لا على طريق السؤال". فهو لا يسأل المجيب تسليمه بإنتاج نقيض الوضع، ولكن يخبره بحصول إنتاج نقيض وضعه مما سلمه، وبالتالي مما قبله. وعليه، فإن المجيب "حصل عليه تبكيت" إذ "التبكيت هو القياس الذي ينتج عنه السائل مناقض ما تضمن المجيب حفظه من رأي أو وضع".

إن المقام التبكيتي، الذي يغلب فيه السائل المجيب، مقام حصل بفعل مجهود بذله السائل ليس الهام فيه أو العبء فيه كامنا في "السؤال عن المقدمات" بقدر ما هو كامن في "**الطريق** التي بها يتسلم السائل مقدمة مقدمة على انفراد [ليتسنى له بعد ذلك أن] **يجمع** من ذلك ما ينتج نقيض ومقابل مذهب المسؤول، وأن **يخفي** عند سؤاله موضع التقابل [بين ما يريد تسلمه والوضع الذي يريد إبطاله] **ويستره** لئلا يحس به المسؤول" فيمتنع عن التسليم بما يسأل عنه.

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"،، ص ص. 15-16.

المقام العنادي

وهو المقام الذي يمثل **فشل السائل** في إبطال الوضع على المجيب المنتهض لحفظه، فلم يتهيأ للسائل، بعد أن حصل الوضع مفروضا بينه وبين المجيب، إبطاله، وذلك لأنه إما

* أنه لم يستطع أن يتسلم من المجيب "المقدمات التي ينتفع بها، في إبطال الوضع"،

** أو أنه لم يستطع أن يؤلف مما تسلمه من مقدمات قياسا صحيحا ينتج نقيض الوضع.

وفي فشل السائل نجاح للمجيب. ويتمثل نجاح المجيب الذي "فرض الوضع الذي يختاره لنفسه" في :

* **تحفظه** من "أن يسلم للسائل المقدمات التي ينتفع بها السائل في إبطال الوضع"، بحيث لم يسلم له "من جزئي النقيض [الذين سئل عنهما] إلا الجزء الذي لا ينتفع به السائل في مناقضته".

** **عناده** لمخاطبة السائل المناقضة له، لمقدمات هذه المخاطبة ثم لصورها :

– **لمقدمات مخاطبة السائل** إن كان السائل قد أتى من عند نفسه بمقدمة أو مقدمات لم يسلمها له. ففضلا عن لا مشروعية هذا الإتيان، يمكن للمجيب أن يتفضل بإبطال ما لم يسلم ف"يأتي بقياس يبطل به" المقدمة أو المقدمات التي أتى بها السائل من عند نفسه، ويكون هذا التفضل من جهة المجيب **عنادا** لمقدمة أو مقدمات مخاطبة السائل له، عنادا يواجه به السائل لا على طريق السؤال ولكن على طريق الإخبار. إن بهذا العناد يكون قد "خلص [للمجيب] وضعه وأزال به عن نفسه التبكيت" وألحقه بالسائل.

– **لصورة مخاطبة السائل وشكلها** إن كان السائل قد ألف قياسه بطريقة مخلة بالشروط المنطقية في التأليف المنتج. ففضلا عن **فساد** هذه المخاطبة يمكن للمجيب أن يبين موضع الخلل الذي زل فيه السائل ويكون بذلك معاندا لقياس السائل.

إن المقام العنادي، الذي يعجز فيه السائل عن غلبة المجيب، مقام فشل للسائل من جهة، وقد يكون مقام تبكيت له من جهة أخرى وذلك إن انتصب المجيب، **فضلا** منه

لعمل قياس "يلتمس به إبطال القياس الذي يأتي به السائل لإبطال" الوضع[1] خصوصا إذا كانت مادة من مواد هذا القياس الأخير مما لم يتسلم.

يؤول المقام الاستغلابي الذي تسبب فيه السائل، إذن، إلى مقام من مقامين، كل واحد منها يمثل نهاية **المجاهدة الجدلية** :

مقام التبكيت : يغلب فيه السائل، ويكون وجوده بوجود وحصول التبكيت باعتباره "القياس الذي يروم به السائل، إبطال وضع المجيب" [2]

مقام العناد : يغلب فيه المجيب، ويكون بصورتين

صورة عادية توجد بوجود عجز عن القيام بالتبكيت

وصورة قوية توجد بوجود وحصول العناد باعتباره "القياس الذي يلتمس به المجيب إبطال القياس الذي يأتي به السائل ل إبطال وضع المجيب"[3] .

وبالتالي تكون نهاية المجاهدة الجدلية

إما الوضع وقد تم إبطاله

وإما الوضع وقد تم حفظه.

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 106-107.

2) نفسه، ص. 106.

3) نفسه، ص. 106.



المبحث الرابع

من الجدل إلى العلم



القسم الأول

قيمة مآل المقام الجدلي

منفعة القنية الجدلية وكمالها

إن الانتهاء إلى مقام التبكيت أو إلى مقام العناد انتهاء إلى **جواب للاستغلاب** الذي كان، كما رأينا، الأصل في التفاعل النظري المخصوص بين السائل والمجيب. والجواب على الاستغلاب هو **ظهور الغلبة**، أكانت للمجيب أم كانت للسائل.

إن الغلبة وإن كانت غاية للمخاطبة الجدلية فهي ليست غاية قصوى لها بقدر ما هي "سبب وداعية إلى تجويد الأفعال التي تكون عنها الغلبة"[1]. ذلك أنه، كلما حصلت الغلبة وتحققت إلا وكانت "سببا لأن تعاود أمثال الأفعال التي بها كانت الغلبة"[2]، وكلما "لم تحصل... كان الطمع فيها (في تحقيقها) سببا لمعاودة... الأفعال وتجويدها والتزيد منها"[3]. الغاية القصوى إذن من المخاطبة الجهادية الجدلية - التي، مثلها مثل **الصنائع الرياضية** التي "أفعالها يقايس بها بين المرتاضين ويقع فيها التنافس **وطلب الغلبة**" كـ "المصارعة والمحاضرة والمثاقفة"...[4] - هي "تجويد الصناعة والتزيد **من الارتياض** وإعداد الأشياء التي تكون بها الغلبة والاستكثار منها"[5]. وبالتالي كان على **"المجاهد** الجدلي" حين يقتني الصناعة الجهادية الجدلية أن يكون اقتناؤه لها على الوجه **الأكمل**.

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 39.
2) نفسه، ص. 39.
3) نفسه، ص. 40.
4) نفسه، ص. 39.
5) نفسه، ص. 39.

من شروط كمال الاقتناء[1] :

1 - "أن **يعلم** الإنسان جميع الأشياء التي بها تكون غلبة الخصم".

2 - "أن يكون له مع ذلك **قوة على جودة استعمالها** (الأشياء التي تكون بها الغلبة) مع الخصم سائلا كان أو مجيبا".

3 - أن يتعود مقابلة المساوي له في الصناعة إن في العلم بالأشياء التي بها تحصل الغلبة أو في القوة على جودة استعمال تلك الأشياء. وإن عز عليه هذه المساوي فليكن طالبا مقابلة القريب منه جدا، علما وقوة. وذلك أن الخصمين غير المتساويين لا بد أن تكون المخاطبة بينهما رديئة. فهما "إن كانا متفاضلين ظاهر التفاضل،... فإن **الأفضل** يتحرى أن يفهم الأنقص فتصير مخاطبة مضطربة رديئة دون ما في قوته، و**الأنقص** يتحرى أن يتكلف ما ليس في وسعه، فيأتي من ذلك ما لا يعرفه فتصير مخاطبته مضطربة رديئة. فيزولان عن الغرض الذي يقصدانه وهو الارتياض وإعداد الذهن للعلو". أما الخصمان إن كانا "متساويين في الصناعة أو متقاربين، لم تكن موازنة قولهما والمقايسة بينهما وطلب كل واحد غلبة الآخر فيما تساويا فيه ولكن فيما يمكن أن يقع بينهما فيه تفاضل .." وهو:

1 - إما "جودة القريحة التي بالفطرة والذكاء الطبيعي"

2 - وإما "ما يجوز أن يعرض لأحد الخصمين، في وقت المخاطبة، من

* سهو ..

** أن لا يشعر المجيب بموضع العناد ولا موضع اللزوم فيغفل ويسلم... ما ينتفع به السائل من غير أن يفطن لذلك..."

3 - وإما "ما يجوز أن يعرض في القول من زيادة أو نقصان أو سوء تحفظ فيه ومساهلة إما لشغل قلب عارض في الوقت، وإما لإفراط ثقة الإنسان بنفسه..."

4 - وليس من شروط الكمال في المجادل أن يغلب أبدا، كما ليس من علامات النقص أن يغلب أحيانا، فحال الجدل هنا مثلها مثل حال سائر الصناعات "الرياضية... وقود الجيوش وصناعة تدبير الحرب... والطب والفلاحة والملاحة". إن الكمال في الصناعة

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 40-41.

الجدلية "ألا يترك [الإنسان] شيئا أصلا أو أقل من ذلك مما سبيله أن يأتي به في بلوغ غرضه في وضع من الأوضاع الجدلية إلا أتى به كان سائلا أو مجيبا. فإن كان سائلا **بأن يجتهد** في أن يأتي بجميع ما شأنه أن يبطل به الوضع، وإن كان مجيبا **بأن يجتهد** في أن لا يسلم ما شأنه أن يبطل به الوضع، وبأن يعاند ما سبيله أن يعاند مما يأتي به السائل، وأن يفعل فعلا يعلم أنه لا يؤتى في الوضع من جهته (المجيب) ولأجل ضعف قوته، فإذا فعل ذلك فقد وفى الصناعة حقها، فإن غلب بعد استفراغ مجهوده وإتيانه بجميع ما توصي به الصناعة لم يكن ذلك لنقصه فيها، ولم يكن عليه أكثر من ذلك"[1].

وينفع كمال اقتناء الصناعة الجدلية، فضلا على مجاهدة الخصوم بالقول، في أمور أخرى خاصة بالمقتني هي:

1 - الترويض

إن الإنسان باقتنائه للصناعة الجدلية اقتناءا كاملا يمكنه أن يروض ذهنه ويمرنه ليصبح مقتدرا على الرقي نحو العلوم اليقينية **للبحث** فيها. فبهذه القنية الجدلية يصبح الإنسان في ذاته :

1 - معدا للعلوم اليقينية التي هي الغاية القصوى.

2 - متعودا على الفحص.

3 - عارفا بكيفية الفحص، وكيفية ترتيب الأشياء وكيفية تنظيم الأقاويل عند فحصها.

4 - مكتسبا القدرة على سرعة الوقوف على الحد الأوسط وبالتالي على القياس بالنسبة لأي مطلوب فرض.

5 - مكتسبا القدرة على العناد وعلى سرعة الوقوف على مواضع العناد بالنسبة لكل قول وضع.

6 - متمرنا على الاستقصاء والتنقيب وعدم الاقتناع ببادئ الرأي وما يقضي به الخاطر الأول ويوجبه ظاهر الظن.

7 - حذرا بالاسترابة، ممتحنا ومتعقبا بالعناد.

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 40-41.

يقول أبو نصر الفارابي، مستلهما أرسطو : ينتفع الإنسان بالجدل:

"بأن يروض... ويعد ذهنه نحو العلوم اليقينية، وذلك أنه (الجدل) يعوده الفحص رويعرفه كيف الفحص وكيف ينبغي أن يرتب الأشياء وينظم الأقاويل عند الفحص، حتى يهجم على المطلوب، ويكسب ذهنه سرعة الوقوع على الحد الأوسط، ويجعله مقتدرا على سرعة مصادفة القياس على أي مطلوب فرض ويفيده القوة على عناد كل رأي يسمعه أو يقال له، وعلى سرعة الوقوف على مواضع العناد وفي كل قول يفرض، فيعوده أن لا يقنع ببادئ الرأي وما يوجبه الخاطر الأول والسانح السابق وظاهر النظر دون الاستقصاء والتنقيب، ويصيره بحال من لا يستمال برأي ولا يستهوى بقول أصلا، ولا يستعمل حسن الظن ولا الهوى ولا العصبية، لا في نفسه ولا في غيره، ولا يسكن لرأي نفسه **أو** رأي لغيره ويقنع به، بل تصير الآراء عنده من حيث هي آراء في صورة ما سبيله أن يستراب به عسى أن يكون كذبا أو غلطا. ويحمله ذلك على أن يمتحن الآراء المقبولة التي كان لقنها أولا وأدب بها وعودها، حتى إنه ربما حمل كثيرا من الناس في كثير من الأوقات على الاسترابة بالمحسوسات وامتحانها كما عرض لبرمنيدس ولزينون إلى أن قالا في الحركة إنها غير موجودة وأن الكثرة غير موجودة وأن الوجود واحد...

ومن دون أن يوطأ ذهن الإنسان هذه التوطئة، وتكون فيه هذه القوة، لا يمكن أن يصير الى الحق والآراء الفلسفية، وذلك أن الذي ينشأ عليه الإنسان ويعرفه أولا هي الآراء المشهورة التي في بادئ الرأي مؤثرة عند الجميع، والآراء المقبولة والآراء المحسوسة. فالمقبولات هي التي ليس فيها للإنسان بصيرة نفسه، وإنما يتكل فيما يقبله من ذلك على بصيرة غيره ممن يحسن الظن به، وليس يمكن أن يصير له رأي علمي أو يكون له بذلك الرأي بصيرة نفسه، وإنما يصير له به بصيرة نفسه بأن يحصل عنده في ذلك قياس مؤلف عن مقدمات قد علمت منذ أول الأمر وصار للإنسان بها بصيرة نفسه لا عن قياس ولا دليل أصلا، وتلك أولا هي مقدمات أخذت ببادئ الرأي الشائع، وبادئ الرأي هو ما لم يتعقب، ولذلك لا يؤمن أن يكون فيها كذب من غير أن يشعر به الإنسان، فلذلك يضطر أيضا إلى امتحانها وتعقبها، وليس يمكن تعقبها وامتحانها إلا بعنادها/ وليس يمكن ذلك إلا بالقدرة على الوقوف على مواضع العناد، وليس يمكن ذلك إلا بصناعة الجدل، فإن صناعة الجدل هي التي تكسب الإنسان هذه القوة. فإذن **لا يمكن الإنسان بأن يصير إلى الحق أو الفلسفة**

إلا بالقوة الجدلية. ولذلك نجد أرسطو طاليس يقدم أيضا في أوائل أقاويله في جل ما يلتمس تبيينه من العلوم الطبيعية والإلهية والمدنية (الفلسفة) الأقاويل الجدلية والفحص الجدلي عن ذلك الشيء، حتى إذا استوفاها صار بعد ذلك إلى إحضار البراهين في ذلك الشيء"[1].

2 – إمداد العلوم اليقينية بمقدماها ومطالبها وتدليلاها

ويتجلى هذا الإمداد في توفير المقدمات الصادقة الكلية الأولى، وتوفير المطالب، وتوفير الأقيسة، باعتبارها مقدمات ومطالب وأقيسة وإن كانت تختص بها العلوم اليقينية فهي منطوية في المقدمات والمطالب والأقيسة التي تتناولها الصناعة الجدلية. وبالتالي يمكن النظر إلى العلوم اليقينية مادة وصورة كمجموعة جزئية منتمية إلى مجموعة أم هي العلم الجدلي مادة وصورة. يقول الفارابي :

إن الجدل "يوطئ للعلوم اليقينية. ويعد جميع موضوعاها ويعدها لها، فإنه يعد لها جميع المقدمات المشهورة وهي التي في **جملتها** توجد المقدمات الصادقة الكلية الأولى وهي مبادئ العلوم اليقينية. ويعد لها أيضا جميع المطلوبات وهي القضايا التي هي خارجة عن المشهورات وهي التي لإثباها وإبطالها تعمل القياسات الجدلية، ويعد لها جميع المقاييس الجدلية التي على تلك المطلوبات فتجعل لها هذه كلها عتيدة بالفعل، وتعطي الإنسان القدرة على صنعتها وإحضارها في أي وقت شاء، فإذا حصلت هذه كلها، فإنما يبقى بعد ذلك أن يمتحن ويسبر بالقوانين والشرائط البرهانية والعلمية التي سبيلها أن تذكر وتحصى في كتاب "البرهان".

فما انطبق عليه من المشهورات شرائط المعقولات الكلية اليقينية الأولى **جعلت أوائل العلوم اليقينية،**

وما انطبق عليه من المشهورات شرائط المطلوبات في العلوم، **صارت** تلك المشهورات التي كانت مبادئ في الجدل **مطلوبات في العلوم اليقينية.**

وكذلك نتأمل المطلوبات التي أعطتها صناعة الجدل، فما انطبق عليه من المقاييس شرائط البرهان **جعلت براهين.**

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 29-31.

وبالجملة كل شيء أعطاه الجدل وأعده إذا كان ينطبق عليه القوانين والشرائط العلمية صار ذلك الشيء مشتركا في الصناعتين جميعا (البرهان والجدل)، وما كان لا ينطبق عليه شيء من شرائط الأمور العلمية بقي خاصا بصناعة الجدل واستعمل خاصا للارتياض فقط"[1].

3 – التأسيس للصناعة البرهانية

تفيد الصناعة الجدلية في العلوم البرهانية التي تعالج مواضيع لم تتخلص في النفس عن صفاتها العرضية المقارنة لها والتي لم تجرد عن مادتها، والتي تكون بذلك موضع اختلاف وتضاد وسبب شك وحيرة.

إن العلوم البرهانية، منظورا إليها من حيث درجة تجرد موضوعاتها عن المادة والأعراض، ضربان :

ضرب علوم التعاليم: وهي التي تكون موضوعاتها "ترشد الإنسان الناظر فيها والفاحص عنها إلى الصواب، بسهولتها على الذهن، وسرعة تخلصها في النفس عن الأعراض التي تقارنها، ولأنها ميسرة في ذواتها لأن يتخيلها الإنسان ويتصورها مجردة عن المادة من غير أن يحوج الإنسان فيها إلى قوة ذهن كبيرة"[2].

ضرب العلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم المدني : وهذا يتمنع "جانب الصواب فيه لعسر تخلص [الموضوعات فيه] في الذهن عن المادة، بل إنها لا تتخلص وإنما تفهم أبدا مع موادها وفي موادها، فلذلك لا يؤمن إذا كانت في المواد أعراض كثيرة أن يقترن بها عند فهمنا لها تلك الأعراض، فتغلط الناظرين عن الحق في تلك الأشياء، وتتخيل الشيء الواحد للناظرين فيه على أحوال متقابلة، فتوقعهم في ظنون متضادة فيتنازعون فيها الآراء وتحيرهم، لأنها إذا لم تتخلص المعاني في النفس مجردة عن المادة وعن الأعراض التي تقارنها لم تتخلص في المقدمات الأول من أول الأمر كلياتها"[3].

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 32.
2) الفارابي، نفسه، ص. 32.
3) نفسه، ص. 32.

إن هناك تناسبا طرديا بين اقتران الموضوع العلمي بالمادة والأعراض وبين صعوبة علم ذلك الموضوع ووقوع الاختلاف فيه. وهكذا لما كان العلم الطبيعي علما لا تنفك عن موضوعاته موادها وأعراضها كان نموذجا أمثل للصعوبة والاختلاف. ويلزم عن هذا أن علوم التعاليم وما كان منها أقرب إليه "مثل علم المناظر وعلم الموسيقى وعلم الحيل" - فهذه أقرب إلى العلم الطبيعي من "العدد" و"الهندسة"- كان "فيه أو في مبادئه من العسر والاختلاف على حسب قربه من العلم الطبيعي، و"العدد" لما كان في غاية البعد عن العلم الطبيعي لم يكن في شيء منه عسر أصلا، فلذلك لم يقع فيه الاختلاف أصلا. و"الهندسة" ففي بعض مبادئها عسر يسير على قدر انحطاطها عن رتبة "العدد" في البعد عن المادة. ثم "علم النجوم" أعسر كثيرا من الهندسة والاختلاف فيه أكثر. ثم "علم المناظر" وبعد ذلك "علم الموسيقى" وعلم الحيل" وخاصة في مبادئ هذه "[1].

حضور المادة والأعراض إذن سبب في أن تكون المقدمات، وهي قضايا كلية حملية، موضع ظن ونزاع وحيرة. فهي لم يتميز لا موضوعها ولا محمولها في النفس تمييزا تاما يكونان به حاضرين في الذهن بطبيعتهما التي تخصهما مجردة :

فمن حيث الموضوع

" لم يخلص الموضوع فيها (النفس) موضوعا للمحمول فيها كليا على التمام بل يبقى فيه موضع شريطة ما أو شرائط، ويستعمل في أول الأمر على أكثر ما يمكن الإنسان من التخليص إلى أن ترد بعد ذلك المعاندات فتخلصه"[2].

ومن حيث المحمول

فهو إذا كان مقرونا بمادة أو عرض من الأعراض وعسر تصوره، أو لم يمكن دون المادة ودون الأعراض، أمكن أن يكون المحمول على ذلك الشيء من حيث هو مفرد بطبيعته محمولا ما [أي من حيث هو مجرد عن المادة والأعراض متصفا بصفة ما]، وإذا أخذ من حيث هو موصوف بتلك المادة كان محموله ضد محموله [أي من حيث هو

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 33-34.
2) نفسه، ص. 32.

مقترن بالمادة والأعراض قد يكون متصفا بصفة مضادة للصفة التي يتصف بها وهو مجرد عن تلك المادة والأعراض]. فإذا لم يتميز لنا ذلك الشيء [المحمول] من حيث هو مفرد عن نفسه من حيث هو مقترن بمادة، وأخذناه بحال واحدة، لحق ذلك الشيء الواحد محمولان متضادان"[1].

ويحصل التضاد أيضا في الحمل على شيء من الأشياء، وذلك إذا كان المقترن بذلك الشيء "عرضا ما في المادة، فلم تتميز لنا ذاته مجردة عن ذاته من حيث هو مقترن بذلك العرض" فهذا "يلحقه لأجل حاليه [الحالة المجردة والحالة المقترنة بالعرض] محمولان متضادان". وأيضا إذا كان الشيء "مقترنا بعرضين، وكان يلحق كل واحد من العرضين محمول ضد المحمول الذي يلحق الآخر، وأخذنا ذلك الشيء من حيث يوصف بأحد العرضين، بالحال التي بها نأخذه من حيث هو موصوف بالعرض الآخر، وهي حاله التي تعم العرضين وتشملهما وينطوي العرضان فيها انطواء لا يتميز لنا كل واحد منهما عن صاحبه، لحق ذلك الشيء محمولان متضادان"[2].

فضلا عما ينتج عن الاقتران بالمادة والأعراض من تضاد في الحمل، نجد أن الضرب الثاني من العلوم، العلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم المدني يستدل بالمشهور، وهو استدلال ينتج أمورا متضادة ومتناقضة، فالمقدمات المشهورة إن نحن "استعملناها مقدمات كبرى وقرنا إليها مقدمات صغرى أنتجت لنا لا محالة نتائج متضادة ومتناقضة"[3].

وعليه إن العلوم التي تكون موضوعاتها أو محمولاتها معاني لم تتميز في الذهن تميزا متخلصا عن موادها وأعراضها، وتكون من بين المقدمات التي يستدل بها فيها مقدمات مشهورة، "لا يمكن أن يوقف على الحق فيها [العلوم]، [دون] أن يتقدم **تشكك جدلي** قبل النظر فيها بالطريق العلمي. ومتى استعمل فيها من أول الأمر علم دون التشكك الجدلي [ف] إما لا يدرك منه شيء أو إن أدرك منه شيء أدرك ناقصا...

وذلك أن جل ما في هذه العلوم خصوصا العلم الطبيعي، العلم الالهي، العلم المدني، إما أمور مقترنة بمواد أو مقترنة بأعراض أو يوصل إلى معرفتها بأمور حالها هذه الحال،

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 33.
2) نفسه، ص. 33.
3) نفسه، ص. 33.

فلذلك صارت هذه يوجد لها المتضادات معا [المحاميل المتضادة]. ولما كان الجدل هو الذي يعطي في كل واحد وجود المتضادين، وهو الذي به يقدر على وجود قياسين متضادين، وكان البرهان والصناعة البرهانية لا يمكن أن تعطينا القياسات المتضادة ولا تبين لنا وجود أمرين متضادين في شيء واحد، **لم يكن الفحص عن هذه الأشياء بالصناعة البرهانية**...

[و] **لأن** الصناعة البرهانية إنما تحل الشك بأن تعطي الجهات التي من أجلها لحق الأمر الواحد محمولات متضادة حتى يزول التضاد عما ظن به التضاد، ولا يمكن أن تعطي الصناعة البرهانية الجهات التي بها يزول التضاد عن الأقاويل قبل أن يحصل عندنا التضاد فيها **لزم أن تكون صناعة الجدل التي تعطي المتضادين تتقدم ضرورة الصناعة البرهانية التي تعطي جهات تزيل الشك والحيرة.**

فلذلك قل ما نجد أرسطو طاليس يتكلم في شيء من كتبه في هذه العلوم إلا قدم قبل الشيء الذي يلتمس البرهان عليه تشكيكات جدلية ثم أردف ذلك بالبراهين.

ولذلك رتب أفلاطون الجدل عند تأديبه ملوك المدينة الفاضلة والفلاسفة **بعد** التعاليم **وقبل** العلوم الثلاثة الباقية [الطبيعي، الإلهي، المدني]" [1].

4 – الإفادة في مبادئ العلوم اليقينية

إن مبادئ العلوم اليقينية، بالرغم من "أوليتها"، إذ هي "عقلت منذ أول الأمر"، تكون في "كثير منها أو جلها معطلة غير مستعملة" [2]. وإهمالها عائد إلى سبب من الأسباب الثلاثة التالية :

* إما بسبب التنشئة أي بسبب "تشاغل الإنسان في أول أمره بما سبيله أن يؤدب به".

* وإما بسبب التخصص في صناعة يمكن فيها إهمال مبدأ أو مبادئ يقينية لعدم منفعتها فيه وذلك لأن هناك "صنائع.. سبيلها أن لا تستعمل فيها تلك المعقولات، إذ ليست هي مبادئ لها ولا نافعة فيها، إذ ليس كل معقول مبدأ لكل صناعة" [1].

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص ص. 33-34.
2) نفسه، ص ص. 34-35.

* وإما بسبب الاستعمال الجزئي لها بدل الاستعمال الكلي. فكثير منها "قد يستعمله الإنسان فيما يعانيه منها لا على أن يستعملها كما هي كلية، لكن أن يستعمل قواها وجزئياها ويستغني عن أن يستعملها كلية في غاية ما يمكن من العموم، ويجتزئ [يكتفي] بقواها إذا كانت هي الكافية في تلك الصنائع والأمور التي يعانيها"(2).

فكيف يفيد الجدل في هذه المبادئ المتشاغل عنها، أو الغائبة عن الذهن لعدم استعمالها أو غير المتنبه إلى كليتها للاستعمال الجزئي فقط لها؟ إنه يفيد فيها من جهات خمسة :

4-1 الإفادة بالاستقراء الجدلي

وتقع هذه الإفادة لمن "لا يعترف بكلياها (=المبادئ) إذ كان لا يتصورها كلية ، فيحتاج في تفهيمه إياها إلى أن يستقرأ له جزئياها التي جرت عادته أن يستعملها في الأمور التي يعاينها، وجزئياها التي جرت عادات سائر أهل الصنائع أن يستعملوها، حتى تتصور في نفسه كليات القوى التي جرت عادته أن يستعملها . واستقراء النظائر خاص بالجدل"(3).

4-2 الإفادة بالحدود والرسوم

حيث يؤتى بحدود المبادئ ورسومها المشهورة حتى إذا فهم المتشاغل عنها أو الجاهل لها أو لكليتها " معانيها صارت عنده في اليقين بها مثل يقينه بجزئياها "(4).

4-3 الإفادة في عناد مخالفها وهو بادئ الرأي

"إن كثيرا من الأشياء إنما يبتدأ في معرفتها من المعرفة الأولى التي **تسنح** للإنسان **في بادئ الرأي عند الجميع**، فإذا تأملها وجد ما يعاند تلك المعرفة، فيكون المعاند الذي وجده هو الذي ينبهه على معرفة شيء كان قد أغفله في ذلك الأمر، ثم يتأمل ذلك فيجد أيضا معاندا آخر للمعرفة الزائدة التي أفاده إياه المعاند الأول ، فينبهه المعاند الثاني على معرفة شيء كان قد أغفله، فلا يزال كذلك إلى أن يأتي بهذا الترتيب على جميع ما ينبغي أن يعلم من أمر

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، 35.
2) نفسه، ص.ص. 35.
3) نفسه، ص. 35.
4) نفسه، ص. 35.

ذلك الشيء، وهذه ليس يمكن أن يجري فيها على هذا الترتيب بصناعة إلا صناعة الجدل. فصناعة الجدل إذن في كثير من الأشياء تعطي مبادئ النظر على هذه الجهة "[1].

4-4. إفادة البرهان الإضافي على المبادئ بالنسبة للمتشكك فيها

إن البراهين "على ضربين أحدهما على الإطلاق والآخر بالإضافة. والذي على الإطلاق هو الذي يعطي بذاته اليقين على الإطلاق، والذي بالإضافة هو الذي يكون برهانا بحسب إنسان ما أو طائفة ما": فإن كان فرد ما أو طائفة ما لا تعترف بمبادئ العلوم اليقينية، فيمكن البرهنة لها على هذه المبادئ بالاستناد إلى "المشهورات التي لا يعرى أحد [بمن فيهم من لا يعترف بتلك المبادئ] من أن يكون ذلك رأيا له. وهذه البراهين [=الإضافية] هي قياسات تؤخذ عن صناعة الجدل. فمن هذه الجهة قد ينفع الجدل في مبادئ العلوم اليقينية، فإنه لا يمتنع أن يكون في الناس من يتشكك في الأشياء الظاهرة البينة بأنفسها، على مثال ما نجد قوما لا يعترفون أن "المتناقضات لا تصدق معا"، كما أن قوما ينكرون أن يوجد شيء "يتحرك" وآخرون يعترفون بالمتحرك ويبطلون الحركة، فالبراهين التي بها تثبت عندهم الحركة والمتحرك وأن المتناقضين لا يصدقان معا هي البراهين بالإضافة إلى أولئك ، وإنما تكون من المقدمات المشهورة" .[2]

4-5 تبصرة العامة والجمهور

هناك مسؤولية ملقاة على كاهل الفلاسفة تجاه الجمهور. يقول الفارابي "إنا لما كنا مدنيين بالطبع، وكان يلزمنا لأجل ذلك أن نكون موالفين للجمهور محبين لهم، مؤثرين لفعل ما ينفعهم و[يعود] عليهم بصلاح أحوالهم، كما يلزمهم ذلك فينا، وأن نشركهم في الخير الذي فوض إلينا القيام به كما يلزمهم أن يشركونا في الخيرات التي فوض إليهم القيام بها بأن نبصرهم الحق في.... الآراء التي لهم في مللهم وأن ننقلهم عما نراهم لا يصيبون فيه من الأقاويل والآراء والسنن "[3].

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 35.

2) نفسه، ص ص. 35-36.

3) نفسه، ص ص. 36-37، ويقول ابن رشد: "أما منفعتها في مناظرة الجمهور فللضرورة الداعية في اجتماعهم على **العدل والفضيلة واعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني**. ولما كان الأمر هكذا، وكانت الأمور النظرية لا يمكن أن يقع التصديق بها لهم إلا بالطرق المشهورة وهي الأقاويل المستعملة في هذه الصناعة، كان أفضل ما تثبت به عندهم الأمور النظرية هي الأقاويل المشهورة، فإنها أعسر عنادا من الأقاويل الخطبية والشعرية، وإن كان قد تستعمل الطرق الخطبية والشعرية في هذه المواضع بدل الطرق الجدلية. وقد تبين هذا في "**العلم المدني**". ابن رشد، تلخيص الجدل، ص ص. 8-9.

ولإنجاز هذه المسؤولية لا يمكن اعتماد البراهين اليقينية لأنها بعيدة عن متناول العامة وغريبة عندهم وصعبة عليهم، ولكن يمكن ذلك "بالمعارف المشتركة لنا ولهم، وذلك أن نخاطبهم بالأقاويل المشهورة فيهم، المعروفة عندهم، المقبولة فيما بينهم ". ويسمى تعليم المبادئ اليقينية للجمهور بـــ"**الفلسفة الخارجة** " أو **الفلسة البرانية** " أو "**الفلسفة الرابعة** " وهي الفلسفة التي "يلتمس تعليمها للجمهور بالأشياء المشهورة "[1]. ولا يمكن أن يتحقق هذا التعلم البراني إلا إذا كان للمعلم الأحكام" المشهورات عتيدة"، وما يحصل له ذلك إلا بصناعة الجدل . إن الغاية من "الفلسفة الرابعة " ليس فقط تعليم الفلسفة للجمهور ولكن أن **يصون الفيلسوف نفسه من العامة**. بحيث "يصير ...لا يستثقل ولا يستنكر أمره، إذا كان في عادة الجمهور استثقال ما غرب عنهم واستنكار ما بعد مأخذه عليهم "[2].

5 – صيانة الفلسفة

وذلك من خلال تلقي تبكيتات السوفسطائين وحل تشكيكاتهم. وذلك "أن ليس يمكن أحدا من أهل الصنائع العلمية أن يدفع بالقوة التي يستفيدها من صناعته الأقاويل السوفسطائية التي تبكت ويعاندها في صناعته، ولا أن يحل التشكيكات السوفسطائية التي يقصد بها تحيير صاحب تلك الصناعة وقطعه وتزييف صناعته وتهوين شأنها، بل إنما يقدر على تلقي الأقاويل السوفسطائية صاحب الجدل فقط .فإذن صناعة الجدل بها يكون أيضا **صيانة الفلسفة من السوفسطائيين ومدافعتهم عنها** .. "[3].

وإن اكتملت الصناعة الجدلية للإنسان فإنها تصبح له

"- ارتياضا ما [له] لمشاركته لغيره يصير به الإنسان، معدا للعلوم اليقينية،... وتوطئة للموجودات النظرية لأن تعلم علم اليقين، وتخدم العلوم اليقينية في أن تعطي مبادئها ... وتخدمها أيضا في أن تعطيها الأقاويل التي يسهل بها أن يعلم الجمهور من الآراء المستنبطة من العلوم اليقينية ما هو نافع لهم وينقلون مما لا نراهم يصيبون القول فيه وعما يضرهم من الآراء. وتخدمها أيضا في أن تصونها عن السوفسطائين "[4].

---

1) الفارابي، "كتاب الجدل"، ص. 37.
2) نفسه، ص. 37.
3) نفسه، ص. 37.
4) نفسه، ص ص. 37-38.

العودة إلى العلم

تخليص العلم وخدمته

تبين لنا مما سبق أن تناول فلاسفة الإسلام للجدل، بعد تمييزه عن أنواع أخرى غيره من أنواع المواجهة الاستشكالية بين سائل ومجيب، الاستشكال العلمي والاستشكال السفسطائي والاستشكال الخطابي، انتهى إلى تقديم الدرس الجدلي كدرس لما به يصير الإنسان "معدا للعلوم اليقينية". ويعني هذا الأمر أن الأصل في بحث المدافعة الجدلية كان عند هؤلاء الفلاسفة موجها نحو غاية قصوى هي من جهة، إثبات أهمية "السؤال العلمي" لا "السؤال الجدلي"، ومن جهة أخرى تقديم العلم، وهو الفلسفة عندهم، على غيره من المعارف التي تنتج بطريق من الطرق غير الطريق العلمي، كتلك التي تنشأ بالطريق الخطابي أو بالطريق الجدلي أو بالطريق السوفسطائي أو بالطريق الشعري. إن "الملتمس من **كل مطلوب** هو أن يحصل به الحق اليقين"[1]. ولا يتسنى ذلك إلا بالطريق العلمي. لكن هذا "الملتمس" مطمح يتوخى باستمرار، إذ الواقع الحاصل أن الإنسان لا ينتهي دائما في كل مطلب يطلبه إلى اليقين. فالمطالب يحصل ببعضها اليقين، ويحصل ببعضها الظن والاقتناع، و"ربما حصل [في بعضها] ... تخيل بأن نرسخ في النفس خيالاتها ومثالاتها وأمورا تحاكيها"، وربما ضللنا عن المطلوب "حتى نظن أنا قد صادفناه من غير أن نكون صادفناه"، وربما "عرضت لنا فيه حيرة" وذلك إذا "تكافأت عندنا المثبتة والمبطلة له"[2] أي الأدلة المثبتة والأدلة المبطلة.

1) الفارابي، تحصيل السعادة، ص. 50.

2) الفارابي، السياسة المدنية، ص. 85.

الحاصل المعرفي إذن الحق واليقين وأيضا الضلال والحيرة، والظن والإقناع والتخيل.

ويرجع تنوع هذا الحاصل المعرفي إلى "اختلاف الطرق التي نسلكها عند مصيرنا إلى المطلوب "[1]، وإن كنا "لا نشعر باختلافها ولا بالفصول بينها"[2]. وما العمل المنطقي العام الذي انخرط فيه فلاسفة الإسلام إلا إطارا تم فيه بيان الاختلاف الحاصل بين هذه الطرق والفصول الموجودة بينها مع ادعاء شرعية طريق واحد هو الطريق العلمي. يقول أبو نصر الفارابي عن شرعية هذا الطريق وفطريته وعن افتقارها الى صناعة تبينها وتبرزها وتطورها :

"[إننا نحتاج] إلى علم نميز به بين هذه الطرق المختلفة بفصول وعلامات تخص واحدة منها واحدة من تلك الطرق، وأن تكون **قرائحنا العلمية** [التي تلتمس العلم] **المفطورة فينا بالطبع** مقومة بصناعة تعطينا علم هذه [الصناعة = المنطق]، إذ كانت فطرتها غير كافية في تمييز هذه الطرق بعضها عن بعض، وذلك أن **تتيقن** بأي شرائط وأحوال ينبغي أن تكون المقدمات الأول، وبأي ترتيب ترتب حتى **تفضي لا محالة**، بالفاحص إلى **الحق نفسه واليقين فيه**"[3].

إذا كان النموذج الملتمس من الطرق هو الطريق العلمي، فإن الواقع النظري المعيش هو اختلاط الطريق العلمي بغيره من الطرق وخصوصا الطرق الجدلية والخطابية والسوفسطائية. وبسبب هذا الاختلاط يتحصل للإنسان "**صنائع قياسية مركبة**" يأتلف فيها "العلم" بغير العلم، أي بالجدل أو بالخطابة أو بالسفسطة، "صنائع قياسية مركبة من أشياء بعضها علمية وبعضها جدلية وبعضها خطبية، وتكون مخاطباتها [بالتالي] مركبة"[4].

والجهات التي يحدث منها هذا التركيب ثلاثة [5] :

1. **الجهـــل** : وذلك بأن "يجهل الناظر في الأشياء العلمية، مثل الطبيعيات أو الإلهيات ... فصول ما بين هذه الخمس القياسية وبين أصناف المقاييس" أي أن يجهل الاختلافات الموجودة بين "الصنائع القياسة الخمسة البسيطة"، الخالصة غير المركبة مع غيرها

---

1) الفارابي، تحصيل السعادة، ص. 50.
2) نفسه، ص. 50.
3) نفسه، ص ص. 50-51.
4) نفسه، ص. 60.
5) الفارابي،"كتاب الجدل"، ص ص. 60-62.

وهي "العلم أو الفلسفة"، "الجدل"، الخطابة"، السفسطة"، و"الشعر"، ويجهل أيضا الاختلافات الموجودة بين أصناف المقاييس غير المنتجة والمنتجة، الحملية والشرطية ... ثم "يروم استخراج ما يريد استخراجه [=استنتاج ما يريد استنتاجه] بأي شيء اتفق مما يسنح في قريحته من الأقاويل، أحيانا تقع له وتتفق أقاويل خطبية، وأحيانا جدلية، وأحيانا تتفق له أقاويل تقرب من البراهين، وأحيانا سوفسطائية، فأي شيء ما اتفق أن يسنح في نفسه عند **فحصه وتعليمه** من الطرق استعمله، فتصير طريقه التي ينظر بها في **المواد الفلسفية** طريقا **مركبا** من طرق عدة صنائع، كما عرض ذلك للرواقيين ولكثير من قدماء الطبيعيين".

2. **الطبـــع** : وذلك أن الإنسان من حيث طبعه يميل إلى **إظهار** الأجمل من الأمور والأفعال وإلى **إضمار** الأنفع والألذ منها، و"الأجمل في المخاطبات القياسية التعليم والتعلم، التماس استفادة الحق وإفادة الحق" أما "الأنفع والألذ فيها فهو أن يظن [بالمخاطب القائس] البراعة في العلم وفي المخاطبة القياسية والاقتدار والقوة عليها، وأن يظن به أنه الأفضل في الحكمة وفي معرفة الحق، إما بالقياس إلى البعض وإما بالقياس إلى الجميع". وبالتالي فإن الإنسان الناظر، **لينتفع ويلتذ، يجنح إلى مغالبة غيره ومجادلته عوض إفادته الحق أو استفادته منه.** ويترتب على هذا الأمر أن الإنسان "إذا كان يرى أن يظهر في مخاطبته تعلم ما عند غيره من الحق وتعليم غيره ما عنده هو من الحق، وأن **يستبطن في ضميره** غلبة من يخاطبه وإظهار فضل اقتداره، فيجب أن تكون مخاطبته مركبة من أشياء بعضها علمي وبعضها جدلي أو خطبي وبعضها سوفسطائي".

3. **المناسبة والملاءمـــة** : إن الجدل والخطابة والسفسطة تكون في بعض الأحيان ملائمة ومناسبة لغرض الناظر. وتتجلى ملاءمتها ومناسبتها في التسهيل على الناظر من جهة وفي تمكينه مما لا يمكن له بالعلم من جهة أخرى":

- "أن كثيرا من الأشياء التي سبيلها، في العلوم اليقينية، أن يتيقن بها بعد معرفة أشياء كثيرة، على ترتيب، وفي زمان طويل، يمكن أن تبين في الجدل والخطابة بأشياء قليلة وفي زمان يسير إلا أنها لا تعطي اليقين". بالجدل إذن يتم الاقتصاد في المجهود المبذل لتصحيح الصادق.

- كما أن الكثير "من الأشياء الكاذبة يمكن أن تصحح بأشياء جدلية وخطبية وسوفسطائية خفية فتصير مقنعة "وفي صورة ما هي صادقة". الجدل يمكن إذن من تصحيح الكذب وهو أمر لا يمكن بالعلم.

بمناسبة الجدل والخطابة والسفسطة وملاءمتها يحصل التركيب في المخاطبة الفلسفية العلمية وذلك من وجوه :

مخاطبة الفيلسوف للجمهور : وذلك إن كان العالم الفيلسوف "قصد تعليم الجمهور آراء صادقة يقينية برهانية، براهينها غريبة عندهم، فرأى أن يعلمهم تلك الآراء بطرق خطبية أو جدلية، وأذاع فيهم، **على طريق التدبير المدني**، آراء ضرورية النفع لهم في أعمالهم وأقنعهم فيها بطرق خطبية وجدلية، ومكن كل ذلك في نفوسهم ...فتمكنت تلك الآراء في نفوس المصغين إليها، وانقادت أذهانهم لها ووثقوا بها واعتقدوا أنها بينة".

مخاطبة أتباع الفيلسوف لغيرهم: وذلك إن أراد أتباع فيلسوف ما أن يبينوا آراءه لغيرهم ويصححوها عليهم إن هم خالفوا فيها، فهؤلاء الأتباع إن هم استندوا في بيانهم وتصحيحهم إلى « أقاويل قياسية **قريبة المتناول** وفي **مدة يسيرة**" لابد أن "يضطرهم [ذلك] ...إلى أن تكون أقاويلهم خطبية وجدلية".

مخاطبة أتباع الفيلسوف لمخالفيهم : وذلك إذا ووجه أتباع فيلسوف ما بمخالفين يزيفون الآراء التي صحح بها الأتباع آراء فيلسوفهم الذي يقتدون به، فيحتاجون إلى نصرة هذه الآراء ومن ثمة يضطرون "في تلك الأقاويل الخطبية والجدلية [التي صححوا بها آراء شيخهم الفيلسوف] **أن يرفدوها ويقربوها من الطرق التي هي أوثق**، ومن العلمية التي تفيد اليقين، فيجتهدون في **تقوية الخطبية وفي تقوية الجدلية منها وتوثيقها ومعونتها بما يصيرها أوكد اقناعا**، ويرومون بها تصحيح الحق واليقين، فيرومون الحق بغير الأشياء التي تعطيهم اليقين ولايشعرون، ويرومون تعليم من استرشدهم إلى رأيهم ومعاندة مخالفيهم على أنهم غالطون عن الحق بأقاويل **مخلوطة من خطبية** اجتهد في تقريبها من الجدلية، ومن **جدلية** اجتهد في تقريبها من العلمية، ويرومون أن يرفدوها بما يوثقها، **ومن علمية** يسيرة لاحت لهم كما يلوح الشيء اللامع من بعيد، فأغراضهم [=الأتباع] هي بأعيانها أغراض الفيلسوف [=الشيخ]، وطرقهم إلى تلك الأغراض غير الطرق البرهانية، فيحصل لهم من

ذلك صناعة قياسية مركبة من أشياء بعضها جدلية وبعضها خطبية وبعضها سوفسطائية وبعضها علمية". بل وقد ينساق هؤلاء الأتباع وراء الخطابة والجدل وذلك أنهم "يحتاجون في تصحيح كثير من [أقاويلهم] ... إلى مقدمات لا يسلمها لهم كثير ممن يخاطبونه، فيضطرون إلى تصحيح تلك [المقدمات] بمقدمات أخر، وربما كانت تلك الأخر أيضا غير بينة أو غير مسلمة، ويحتاجون إلى تصحيحها أيضا، فيضطرون، لذلك، إلى أن يصححوا تلك أيضا إلى أن ينتهوا إلى المشهورات والمحسوسات » ولكنهم **ينتقون ويتخيرون** منها « ما يجدونه معينا لهم بوجه في تصحيح آرائهم التي هي مطلوباتهم القصوى وإلى ما يرونه مصححا للمقدمات التي صححت مطلوباتهم، **ويطرحون** [منها] ما سوى ذلك مما لا ينفعهم. [و] ما كان يوجب أضداد رأيهم أو كان يبطل كثيرا من المقدمات التي تعينهم في تصحيح آرائهم تلك **اطرحوها وزيفوها وعاندوها**".

المخاطبة الفلسفية إذن ليست مخاطبة قياسية علمية خالصة بل هي مزيج من المخاطبات القياسة العلمية وغير العلمية، والمطمح والموصى به العمل الدائم لأجل تخليص هذه المخاطبة مما يعلق بها مما ليس علما. **ولإنجاز هذا التخليص لابد أولا من معرفة "اللاعلم"، لابد من معرفة "السفسطة" و"الخطابة" و"الجدل" و"الشعر"**. إن هذا هو الإطار الذي ينبغي أن ندرج فيه "الدرس الفلسفي للجدل" وهو من هذه الناحية يكون درسا مكملا ومبينا لموقف الفلاسفة المسلمين من العلوم الإسلامية العربية عامة وعلم الكلام خاصة، ولموقفهم من العلاقة التي ينبغي أن تقام بين الشريعة (المشهور) والحكمة (الحق واليقين).



الفصل الثاني

منطق المناظرة

"إن الحق لا ينقلب باطلا لاختلاف الناس فيه
ولا الباطل يصير حقا لاتفاق الناس عليه
وليس في وسع الحق قهر الأنفس على الإقرار به وتسخيرها للاعتراف بصدقه
ولكنه شيء محقق بنور العقل بعد الروية والبحث
فيظهر به المحق ويمتاز به عن المبطل
وسلامة الإنسان عن الخطأ رأسا ليس بمطموع فيه
ولكن الطمع في أن يكثر صوابه".

العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص 193.



المبحث الأول

من السؤال إلى النظر

إن الأصل في العلم هو الاستعلام باعتباره سؤال علم يتوخى منه صاحبه بيان ما أشكل عليه، وتوضيح ما شبه له، وإدراك ما غاب عنه، والحسم فيما وقع فيه خلاف ونزاع. والمستعلم عنه مسائل تستدعى أجوبتها، أو خلاف يطلب رفعه. وعليه يمكن القول بأن الأصل في كل علم مقام أول نسميه "المقام الاستعلامي" يبرز فيه **فعل الاستعلام**، الذي ينعكس في الذات الواحدة التي تكون مستعلمة لذاتها، أو الذي يعدى من ذات إلى أخرى، من سائل مستعلم إلى مجيب معلم.

يتحدد المقام الاستعلامي بوجود **مسألة** يستعلم عن أمور ثلاثة رئيسة فيها :

1. عن حكمها، فيتعلق سؤال الذات أو سؤال الغير بطلب بيان حكم المسألة، أي بطلب المذهب الذي تذهبه الذات المسؤولة في المسألة موضع السؤال : إن سؤال الحكم "**استخبار عن المذهب**"[1] وهو "استفهام مجرد"[2] لأنه لا يستدعي إلا الإفصاح عن المذهب فقط.

ولاشك في أن كل معتقد من المعتقدات يمكن عرضه كجواب عن استخبار مضمر ومطوي يتعلق بالموضوع الذي يرتبط به ذلك المعتقد. إن المذاهب التي نذهبها ونُقِرُّ بها هي أجوبة عن أسئلة طرحناها على أنفسنا أو طرحت علينا من الغير.

---

1) نجم الدين الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 31

2) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص 2/ 235.

2. عن دليل حكمها، الذي يطرح بعد استيفاء الجواب عن السؤال الأول السابق، فبعد أن يتعين المذهب الذي ذهب في المسألة يطلب تعيين الدليل أو الأدلة التي هدت وأرشدت إلى ذلك المذهب دون غيره، فتتساءل الذات أو تسأل "ما دليل الذي ذكرت أنه حكم"[1]. يتعلق السؤال هنا بالتعليل، فسؤال الدليل **"استخبار عن العلة"** والإخبار بها تعليل وتدليل. ومتى علل الإنسان ودلل فإنه يكون بتعليله وتدليله مقرا أو مفترضا صحة العلل والأدلة التي أو ردها، وبالتالي عد السؤال عن هذه الصحة عبثا لا يجوز[2].

3. عن وجه دلالة الدليل الذي ذكر في التعليل، وهو استعلام لا يتصور إلا تاليا للاستعلامين السابقين. إن **سؤال وجه الدلالة** يتعلق بالوجه أي الطريق، الذي يصل الدليل بالحكم، العلة بالمذهب، خصوصا إذا كان هذا الطريق خفيا. إن وجوه الدلالة هي الطرق التي عبرها يتم الانتقال من الأدلة إلى مداليلها، وهي عادة ماتبقى مضمرة ومطوية في العمليات التدليلية الطبيعية، ومن ثمة كان خفاؤها وافتقارها إلى الكشف والبيان، وهو الأمر المناط "بالعلوم الآلية". فهذه الوجوه هي بمثابة آلات للعبور من المعلومات إلى المجهولات كما سنرى. وغني عن البيان أن خفاء هذه الوجوه أمر إضافي تابع للتفاضل الحاصل بين أفهام الناس وعقولهم، وبالتالي جاز لمن خفي عليه الوجه أن يستعلم عنه ليتثبت فعلا من أنه يوصل من الأدلة المقدمة الى المذهب الذي ذهبه المستعلم[3].

إن المقام الاستعلامي :

1. مقام تعين فيه مسألة

2. مقام ينتهض فيه شخص هو السائل ليستدعي من آخر (أو من ذاته) يكون هو المسؤول، بفعل لغوي هو السؤال، تعيين أمور ثلاثة دفعة واحدة أو بالتتالي وحسب الطلب :

1.2 تعيين الحكم في المسألة وهو المذهب أو المدعى – **فعل الادعاء**

2.2 تعيين دليل الحكم أو أدلته وهو التدليل أو التعليل – **فعل النظر**

3.2 تعيين الوجه في دلالة الدليل أو الأدلة – **فعل التوجيه**

---

1) نجم الدين الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 31.
2) نفسه، ص. 32.
3) الباجي، "المنهاج في ترتيب الحجاج" ص. 34 وما بعدها.

يتحقق إنجاز المستدعى، وهو تعيين الحكم ودليله ووجه دلالته، بقيام المستعلم المسؤول في مقام جديد متميز عن مقام السؤال، إنه مقام الجواب.

نسمي هذا المقام الجديد الذي يجد الإنسان المستدعى نفسه قائما فيه "**المقام النظري**". ولا يهم أكان هذا المقام مترتبا على استشكال واستعلام صادر عن الغير أم كان مترتبا على استشكال واستعلام صادر عن الذات. إنه في كلتا الحالتين مقام يقوم فيه القائم وهو "**الناظر**" لينجز جملة من الأفعال، نسميها "**أفعالا نظرية**"، باعتبارها "مهاما" و"تكاليف" و"أعباء" من شأن تجشمها وتحملها أن يوصلا إلى غايات يريدها كل من المستشكل والمستعلم والمبين والمعلم أو أحدهما على الأقل، أفعالا نظرية يتوقف حصول المطلوب بها على جملة من الشروط، تفسد الأفعال النظرية بالإخلال بها، شروط نسميها "**شروط صحة أفعال النظر**".

إن تمييزنا في المقام الاستشكالي الاستعلامي بين نوعين جزئيين منه، مقام غيري ومقام ذاتي، يجيز لنا أن نمنع وجود نظر ابتدائي. إن من يبتدئ نظرا ويبادر إليه إنما هو في الحقيقة، وعى بذلك أو لم يع، يرد عن سؤال وجهه لنفسه ويجيب عليه. وإن صح هذا الأمر فسيصح أن النظر حتى وإن كان بحثا ذاتيا خالصا فهو مترتب على السؤال.

يترتب على أصلية السؤال وفرعية النظر **ضرورة الرجوع بشروط صحة أفعال النظر إلى شروط صحة الجواب عن السؤال**. ولما كانت "الصناعة" التي يتميز بها صحيح الجواب من فاسده هي صناعة "الجدل" و"المناظرة" لزم أن تعود أصلية السؤال وفرعية الجواب إلى **أصلية المناظرة وفرعية النظر**. المقام النظري إذن يجد مبدأه في السؤال، وبهذا المبدأ الذي يتمثل في "**الادعاء**" يتم الوصل بين النظر والاستعلام. والمقام النظري ينطوي أيضا على مقصد يتمثل في دعوة الغير إلى قبول ما يقترحه الناظر من بيان وإعلام والعمل به، أي يتمثل في "**الدعوة**".

لنقف إذن عند هذه الأفعال الثلاثة، فعل الإدعاء وفعل النظر وفعل الدعوة.

1 – فعل الإدعـــاء

إن الناظر باعتباره مفكرا في مسألة من المسائل ليقضي فيها بقضية ويحكم فيها بحكم، إنما يتوخى الانتصاب للادعاء، فهو بقضائه وحكمه يصبح مدعيا لتلك القضية وذلك الحكم، **فكل ناظر إذن مدع**. ولا يقتصر الناظر على عرض ادعائه، وإنما عادة ما يعمل على بيان أن ادعاءه مبني على قبول أمر أو جملة أمور ومترتب عليه، أمور تشهد له

وترشد إليه وتدل له ويعلم من العلم بها. فالناظر من هذا الناحية مدع مخصوص، مدع بان على أصل أو جملة من الأصول، مرتب على مقدم أو جملة مقدمات، مستشهد بشاهد أو جملة شواهد، مسترشد بآية أو جملة من آيات، مدلل بدليل أو جملة أدلة، معلم بعلامة أو جملة علامات. خصوصية الناظر المدعي إذن كامنة في الطابع التدليلي الذي يلبسه ادعاؤه، فالمدعى، كما يعرضه الناظر، يتوقف عن أن يكون ثابتا بذاته، إنه يقدم كأمر يثبت بدليله أو أدلته. الناظر إذن دال "يذكر دليلا ليدل به على أمر"، وهو مستدل أيضا لأن لفظ "المستدل" وإن كان لغة موضوعا للإشارة إلى طالب الدليل، فهو يطلق أيضا على "ذاكر الدليل ...يطلب به الوصول إلى مطلوبه"[1].

والناظر باعتباره مستدلا يتوخى دائما أمرين :

1. أن يكون ما يستدل به صحيحا
2. أن يكون ما يستدل به سالما عن المعارض

وذلك أن الدليل إن كان فاسدا لم يصلح للاستدلال، كما أنه لا يصلح للاستدلال أيضا إذا كان له معارض، وهو الأمر الذي يحول دون الوصول الى المطلوب منه، فشأن الدليل أن يوصل إلى المطلوب، فإن عورض بما يوقفه لم يتم فعل الإيصال إلى المطلوب و لم ينجز، فيضل بذلك عن المطلوب.

إثبات المدعى إذن يكون بذكر الدليل، والإثبات بالدليل "يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة به، وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم عليه"[2].

يؤدي بنا إبراز الطابع الادعائي للنظر إلى أمرين متكاملين هما :

1. إن الناظر في ادعائه يكون مستدلا بالصحيح من الأدلة من جهة.
2. إن الناظر في ادعائه يكون مستدلا بالسالم عن المعارض من جهة أخرى.

ولاشك في أن الأمر الثاني من الأمرين السابقين هو الباب الرحب الذي تدخل منه "المناظرة" لتكون مكونا أساسيا من مكونات النظر، إذ هي العلم الذي يبين وجوه نصب الموانع ووجوه التخلص منها كما سنرى، وبالتالي بها يستطيع الناظر أن يسلم من المعارضات ليستوفي نظره.

---

1) نجم الدين الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 19.
2) التفتازاني، "حاشية على مختصر المنتهى"، ص 257/2.

إن ما يهمنا في هذا المقام هو ترتيب فعل النظر باعتباره الاستدلال بالصحيح والسالم عن المعارض على فعل الادعاء.

2 – فعـــل النظـــر

إن "النظر"، نظر القلب، يعني في التراث الإسلامي العربي، الاستدلال والفكرة والتأمل والاستشهاد، طلب الشهادة من الشاهد على الغائب، والقياس، قياس فرع على أصل؛ يقول أبو الحسن الأشعري :

"إن الاستدلال هو النظر والفكرة من المفكر والمتأمل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب"[1]. ففي كل نظر واستدلال لابد من وجود شاهد وغائب، **شاهد نشهد بحكمه ونعلمه**، وليس الشاهد الذي نشاهده حسا، **وغائب غاب عنا حكمه**، وليس الغائب عن حسنا وإدراكنا : فليس "المراد بالغيبة ... البعد والحجاب وإنما المراد غيبة العلم وذهاب عن العالم العلم به [الغائب]" [2]. في كل نظر إذن لابد من وجود معلوم (الشاهد) ومجهول (الغائب)، والناظر المستدل "إنما يطلب باستدلاله علم ما لم يعلم بأن يرده إلى ما علم وينتزع حكمه منه"[3]. والمعلوم المردود إليه هو "الشاهد" و"الأصل" و"المنظور فيه" و"المعلوم" أما المردود فهو"الغائب" و"الفرع" و"المردود إلى المنظور فيه" و"المشكوك فيه المطلوب علمه من المعلوم"[4]. وعليه كان "معنى النظر المقرون بالقلب الفكرة والتأمل لحال المنظور فيه برد غيره إليه وليعلم موافقته له في الحكم من مخالفته"[5]، فبالنظر يعلم الناظر حكم الغائب "إما على طريق مماثلة ما شاهد أو على طريق مخالفته"[6].

والأمور التي تقع موقع الشواهد والأصول في كل نظر هي "المعارف الضرورية" التي تحدث لعارفها "لا عن فكرة متقدمة ونظر واستدلال"[7] مثل "المعارف بوجود المدركات" و"معرفة الإنسان بنفسه ... وبكثير من أحكامه وصفاته" و"معرفته بمخبر أخبار

---

1) الأشعري، المجرد، ص. 286.
2) نفسه، ص. 286.
3) نفسه، ص. 287.
4) نفسه، ص. 286.
5) نفسه، ص. 31.
6) نفسه، ص. 285.
7) نفسه، ص. 247.

التواتر"[1]... وهذه المعارف الضرورية التي تبنى عليها المعارف النظرية، لا تكون محل شك، ولا يجوز أن يكون هناك داع يدعو إلى خلافها، كما لا يجوز أن ترد عليها الشبه. إنها "الأصول والأمهات وإليها يقع الرد، وعندها تنتهي المطالبة [المطالبة بالتدليل] ويقبح من السائل فيها أن يقول لم ؟"[2].

أما الأمور التي تقع موقع الغوائب والفروع فهي المعارف المكتسبة بالنظر أي "المعارف النظرية". والمعرفة النظرية هي المعرفة الحادثة بالرد إلى المعرفة الضرورية، مثل كل تلك المعارف والمذاهب التي يكون طريقها الاجتهاد. وتتميز المعارف النظرية بأنها عرضة لخواطر الشكوك، وأن الدواعي تدعو إلى خلافها، وأن الشبه واردة عليها، وأن الإنسان يجوز له أن يرجع عن اعتقادها والإيمان بها[3].

إذا كان النظر، والعلم بصفة عامة، ردا لما يراد علمه إلى شاهد من الشواهد لتعلم مماثلته أو مخالفته في الحكم، فإن التقنين للنظر وللعلم سيكون تقنينا لعملية الرد، وهي العملية التي سميت بأسماء متعددة منها :

الاستدلال بالشاهد على الغائب

قياس الغائب إلى الشاهد

رد الفرع إلى الأصل

قياس الفرع بالأصل

قياس الأصل على الفرع

قياس التمثيل.

إن نظار المسلمين، في محاولتهم التقنين للنظر، لم يقتصروا على محاولة الوقوف على الشروط المنطقية التي يمكن أن تؤسس صحة النظر وإنما تجاوزوا ذلك إلى محاولة الوقوف على شروط أخرى خلقية وأدبية لها مدخل في صحة النظر، وهم في هذا تميزوا عن أصحاب المنطق اليوناني من علماء الإسلام وفلاسفته الذين يلزمون صب النظر في قالب مخصوص وتأليف وترتيب معينين يكونان منتجين بغض النظر عن الخصوصيات اللغوية والاختيارات الخلقية والأدبية والمعنوية.

---

1) الأشعري، المجرد، ص. 247.

2) نفسه، ص. 287.

3) نفسه، ص. 248، ص 250، ص. 295.

لنتساءل الآن عن شروط صحة النظر الذي يؤول إليه الادعاء، عن شروطه الخلقية وشروطه الأدبية التي يمكن أن نسميها شروط النظر خارج المنطقية والتي ندرجها في ما يمكن أن نسميه بتقويم النظر خارجيا. وبعدهما نخرج إلى الإشارة إلى الشروط المنطقية للنظر التي ندرجها في ما يمكن أن نسميه بتقويم النظر داخليا.

2-1 التقويم الخارجي للنظر

شروط النظر الخارجية أو الشروط غير المنطقية :

1. الشروط العائدة إلى الناظر المكلف
2. الشروط العائدة إلى الناظر المتمذهب
3. الشروط العائدة إلى الناظر المتوحد

الشروط العائدة إلى الناظر المكلف

إن الناظر من حيث انتماؤه الملي ناظر مسلم، ومن حيث إسلامه ناظر مكلف بتكاليف من بينها التكليف بالنظر والاعتبار.

إن القرآن الكريم لم يكتف بطلب الاعتبار والتعقل من مخاطبيه وإنما نهاهم أيضا عن مضاداتهما.

ففيه نهي عن "**الشك**" باعتباره حالا للإنسان "لا يجد ....مستقرا يثبت فيه ويعتمد عليه"[1] يشبه في ذلك بالشيء "المشكوك" أي "المخروق"، إذ شكك الشيء معناه خرقه، ومعلوم أن بالنظر قد ترتفع هذه الحال : "بل هم في شك يلعبون".

وفيه نهي عن "التردد في الأمر" وهو "**المرية**" : و"لا يزال الذين كفروا في مرية منه"، وعن "**الامتراء**" أو "**المماراة**" باعتبارها "محاجة فيما فيه مرية"[2] : "أفتمارونه على ما يرى".

وفيه نهي عن "**الجحود**". والجحود "**نفي** ما في القلب إثباته **واثبات** ما في القلب نفيه"[3].

---

1) الأصفهاني، المفردات، ص. 272.
2) نفسه، ص. 487.
3) نفسه، ص. 86.

وفيه نهي عن "**اللجاج**". واللجاج هو "التمادي والعناد في تعاطي الفعل المزجور عنه"[1] أو في اعتقاد الأمر الباطل.

وفيه نهي عن "**الظلم**". و"الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء **وضع الشيء في غير موضعه المختص به**"[2]، وهو الفعل الذي يحصل في **ظلمة، وهي نقيض البرهان**، فهي "عدم النور... ويعبر بها عن الجهل والشرك والفسق كما يعبر بالنور عن أضدادها"[3].

وفيه نهي عن "**الضلال**". وهو نقيض الهداية والرشد، ومرادف للغي والعمى[4].

وفيه نهي عن "**الغفلة**". وهي ضد الهداية والعلم، فالأرض الغفل هي التي "لا منار بها" والرجل الغفل الذي "لم تسمه التجارب"[5].

وفيه نهي عن "**الإفك**". والإفك "**كل مصروف عن وجهه الذي يحق أن يكون عليه**"[6].

وفيه نهي عن "**الجهل**". وهو "فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا أو فاسدا"، إذ "المجهل" لغة "كل أمر أو أرض أو خصلة [صفة] تحمل الإنسان على الاعتقاد بالشيء خلاف ما هو عليه"[7].

إن المفاهيم السابقة التي تعلق بها النهي والذم في مواضع كثيرة من القرآن الكريم لا ينبغي أن تعد منطبقة على أفعال الجوارح فقط، إنها تنطبق أيضا على "أفعال القلوب". وفي انطباقها على أفعال القلوب يصبح النهي عنها مكافئا لطلب فعل أضدادها. والقرآن الكريم مملوء أيضا بالآيات التي تطلب من المخاطبين به التدبر والاعتبار والاستدلال والنظر... وقد ورد هذا الطلب بصيغ توجبه، كثيرة المواقع في لغة القرآن الكريم، صيغ يمكن عدها "**موجهات معرفية**" أهمها الصيغ التي تبتدئ بالأداة "لعل". فهذه الأداة وإن كانت لغة تدل على الانتظار والطمع والأمل، فهي في كلام الله تدل غالبا على "الوجوب"، فكانت من هذه

---

1) الأصفهاني، المفردات، ص. 468.
2) نفسه، ص. 326.
3) نفسه، ص. 325.
4) نفسه، ص. 306.
5) نفسه، ص. 375.
6) نفسه، ص. 15.
7) نفسه، ص. 100.

الناحية "جهة معرفية" تدخل على قضية من القضايا؛ وأيضا الصيغ التي تبتدئ بالأداة "أفلا"، "فالألف إذا دخلت على نفي تجعله إثباتا لأنه يصير معها نفيا يحصل منهما إثبات"[1]، فهذه الأداة إذن تدل هي أيضا على الوجوب والثبات؛ وهكذا تكون "لعلكم تهتدون ..." دالة على وجوب "**الهداية**"، والهداية "دلالة بلطف" والهوادي أدلة ف "هوادي الوحش متقدماتها الهادية لغيرها"[2]. الإنسان إذن مطالب بالاهتداء في فعله القلبي.

أما "لعلهم يرشدون" فتكون دالة على وجوب "**الرشد**". والرُّشْدُ أو الرَّشَدُ خلاف الغي، يستعمل استعمال الهداية[3]. الإنسان إذن مطالب بالاسترشاد.

ومن الصيغ التي تقع فيها الأداة "أفلا" كجهة معرفية يمكن أن نذكر على سبيل المثال :

"أفلا يشكرون"، وهي تدل على وجوب "**الشكر**". و"الشكر" ليس بعيدا عن النظر كما يمكن أن يتوهم البعض. إن "الشكر" بيان وإظهار، وهو النقيض الحقيقي "للكفر": إن لفظة "الشكر" مقلوب عن "الكشر" الذي يعني "الكشف" ونقيض "الكشف" هو "الستر" وهو المعنى الذي تدل عليها لفظة "الكفر". وجوب الشكر إذن يعني وجوب البيان والإظهار عامة ووجوب بيان النعم وإظهارها خاصة.

"أفلا تذكرون"، وهي تدل على وجوب "**الذكر**". و"الذكر" يقال لحضور الشيء عقل الإنسان أو لسانه ليتذكر به، أي ليجعله تذكرة. **والتذكرة** الدليل، إنها "ما يتذكر به الشيء وهي أعم من الدلالة والأمارة"[4]، وما في تسمية "القول" ب "الذكر" إلا تنبيها على التذكر به والاستدلال به.

"أفلا يبصرون" وهي تدل على وجوب "**البصر**" كتبين وتبصر واعتبار بأمر من الأمور أو حالة من الحالات "يتوصل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس بمشاهد"[5].

إن في تسمية جمل القرآن الكريم باسم "**الآيات**" دلالة واضحة على وجوب الاعتبار والنظر. وذلك أن "الآية" لغة هي "العلامة الظاهرة" تطلق على كل "شيء ظاهر هو **ملازم لشيء لا يظهر ظهوره**، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر

---

1) الأصفهاني، المفردات، ص ص. 1-2.
2) نفسه، ص. 536.
3) نفسه، ص. 201.
4) نفسه، ص. 182.
5) نفسه، ص. 331.

الذي لم يدركه بذاته ..." [1]. فالمطلوب إذن بالقرآن الكريم باعتباره جملة آيات هو تلك الأمور الملازمة لها ولكن الأقل ظهورا منها، أي تلك الأمور التي تكون مداليل للآيات. ومعلوم أن الوقوف على المداليل هو بالضبط جوهر الاستدلال.

الناظر المسلم إذن، بممارسته النظر، يكون مستجيبا لما يقتضيه التكليف الشرعي الإسلامي منه. إن طلب الانسياق الذي هو الأصل في الديانات كلها، لا يناقض ولا يدفع طلب الاستدلال والاسترشاد، بل إن الانسياق لن يتحقق إلا بهذا الاستدلال والاسترشاد.

لكن يبقى أمر ضبط صحة الاستدلال واستقامته، بعد إثبات وجوبه الشرعي، مطلوبا ينبغي النهوض لإنجازه، وهذا ما اجتهد بعض علماء الإسلام في القيام به كما سنرى إن باستحضار الناظر المستدل من حيث انتماؤه أو باستحضار الناظر من حيث تفرده.

الشروط العائدة إلى الناظر المتمذهب

إذا كان الناظر منتميا إلى طائفة تداولية متميزة فلا ينبغي أن يحول هذا الانتماء بينه وبين التفحص النقدي لأصول طائفته، فعليه أن يعول على نفسه في التثبت من صحة هذه الأصول ولا يركن إلى "اجتماع أهل مذهبه على صحة أصولهم" إذ لا تقليد في الأصول.

يقع التثبت من الأصول ب "التعقب لها"؛ فبهذا التعقب يعلم صحتها أو فسادها. فإن بين التعقب لها أنها فاسدة وجب طرحها وعدم الاشتغال بها والعمل عليها، وإن بين أنها صحيحة، لم يكن اعتقاد الناظر لها اعتقادا للصحيح والصائب فقط، ولكن يكون اعتقاده للأصول، بعد بيان صحتها، أرسخ وأقوى، فيقع بذلك الزيادة في العلم بصحتها؛ ويترتب على الزيادة في العلم بصحة الأصول زيادة أخرى ذات طابع سيكولوجي ترفد وتدعم الزيادة الأولى ذات الطابع العلمي، ويتجلى ذلك في أن الناظر يصبح قوي الاطمئنان بأنه لا يعتقد إلا الصحيح فيزداد بذلك "سرورا باعتقادها". بالتعقب للأصول إذن، يصبح الناظر متثبتا من صحة معتقده، مطمئنا في تثبته بصحة معتقده، فيحصل له بذلك الثواب "إذ لا ثواب لمن ليس بعارف، واعتقاد [الأصول] بعد المعرفة بحقيقتها يوجب ثوابها" [2].

---

1) الأصفهاني، المفردات، ص. 28.
2) الأشعري، "المجرد"، ص. 319.

الناظر المتمذهب إذن ملزم بفحص أصول المذهب الذي ينتمي إليه لما في ذلك من فوائد علمية ونفسية ودينية (زيادة العلم بالصحة، الاطمئنان، حصول الثواب). لكن كيف يمكن الوقوف على صحة أصول الطائفة ؟

لن تظهر للناظر صحة أصول طائفته إلا بفضل تعليلها والتدليل لها. فمعرفة صحة الأصول تقع "بعد معرفة عللها ووجوه أدلتها"[1]. إن صحة أصل من الأصول تابعة لصحة التدليل لذلك الأصل وتعليله.

إذا تحقق للناظر المتمذهب التدليلات المصححة لأصول طائفته فسيصبح بمقدوره التخلص من المعارضات التي يمكن أن ترد عليه من النظار المتمذهبين بمذاهب غير مذهبه والذين قد يعمدون إلى محاولة إبطال مقالات طائفته بإبطال أصولها، عملا إما بأن فساد الأصل دليل على فساد الفرع، كما هو الحال عند المتقدمين (طريقة المتقدمين)، وإما بأن فساد الأصل لا يستلزم لا فساد الفرع ولا صحته. إن الناظر إن لم يكن عارفا بأدلة وعلل الأصل المقدوح فيه، وبالتالي كان بانيا على أصل لايعلمه، لن يستطيع دفع الاعتراض والرد على القدح. وعليه يفيد تعليل أصول الطائفة التي ينتمي إليه الناظر والتدليل لها في أمرين :

- أمر التثبت من سلامة الانتماء وصوابه، وبذلك يكون الناظر من هذه الجهة مفيدا **لذاته** إذ يكون معتقدا على السليم والصائب.

- أمر التمكن من الذوذ عن مقالات طائفته وحفظها، وبذلك يكون الناظر من هذه الجهة مفيدا **لأهل مذهبه** إذ يكون مدافعا ومناصرا لهم.

لا يكفي الناظر المتمذهب أن يقف على صحة أصول طائفته. إنه مطالب أيضا بالتعرف على أصول المذاهب المخالفة، وعلى تدليلاتها وتعليلاتها. وذلك لأن "كل من لم يعرف علل مخالفيه لم تقو معرفته بحقيقة قوله، ومتى عرفها عرف ما يفسدها، والذي يفسدها مصحح لقوله، لأن المذهب لا يفسد إلا بحجة تفسده، وما أفسده يصحح ضده"[2]. والناظر المتمذهب في فحصه لتدليلات المخالفين من الطوائف والمذاهب الأخرى، ملزم بأن "يختار ما يؤديه النظر إلى صحته"[3]، أي ملزم بأن يكون ناظرا متوحدا غير مخل بشروط نظر الناظر المتوحد كما سنرى.

---

1) الأشعري، "المجرد"، ص. 319.

2) نفسه، ص. 321 .

3) نفسه، ص. 321.

الشروط العائدة إلى الناظر المتوحد

إن الناظر من حيث توحده عامل بنظره. وهو في عمله النظري هذا منهي عن أمور من جهة، ومحذر من أخرى من جهة ثانية، وملزم بواجبات من جهة ثالثة.

1. (النواهي)

1-1 . إن **الناظر منهي عن التقليد** إذ عليه "أن لا يسبق إلى اعتقاد مذهب دون مذهب بتقليد"[1].

1-2. إنه **منهي** أيضا **عن ركوب الأسهل** إذ عليه "ألا يميل الى قول دون قول لما يكون فيه من راحة نفس وثقل في الآخر"[2].

1-3. وهو **منهي عن ركوب ما يرى فيه نفعا دنيويا له، فعليه** ألا يميل إلى بعض الأقوال دون بعض "لأجل ما يكون فيها من رياسة وعز من جهة الدنيا"[3]، كما أن عليه ألا ينجر إلى القول بمقالة لا لشيء إلا لأن القائلين بتلك المقالة لهم "كسب أو جاه أو جواز قول"[4] (الكلمة المسموعة).

1-4. إن الناظر **منهي عن الانجرار بالمشهور من الأقوال**، فعليه ألا يكون ميله إلى قول دون قول لا لسبب سوى "أن ذلك مذهب آبائه وأهل بلده ونشوؤهم وعادتهم عليه"[5]، أي "أن يكون لقومه مذهب قد شهروا به فتميل نفسه إليه عصبية"[6].

2. (المحاذير)

2-1 على الناظر أن **يحذر من الانجرار بالمشهور في الصناعة التي يختص بها** والتي يشارك غيره فيها بحيث لا يكون القول بمقالة من المقالات إلا بسبب هذه الصناعة والاشتراك فيها. فعلى الناظر إذن أن يحذر من "أن يكون لبعضهم صناعة فيشاركه فيها الناظر فتكون المشاكلة التي بينهما في تلك الصناعة مميلة له نحوه"[7].

---

1) الأشعري، "المجرد"، ص. 250.
2) نفسه، ص. 250.
3) نفسه، ص. 250.
4) نفسه، ص. 322.
5) نفسه، ص. 250.
6) نفسه، ص. 322.
7) نفسه، ص. 322.

2-2 على الناظر أن يحذر **من الاسستصحاب والاستمالة والاستقطاب** فلا يكون في قوله بالمقالة سوى تابع لصاحبه الذي أماله إليه واستقطبه، كأن يكون الناظر مثلا "سبق إلى بعض الرؤساء فاستمع منه قبل استماعه من غيره، واستماله ذلك الرئيس بالإقبال عليه والاستماع بحديثه والعناية به والتفقد له والمسألة عن أخباره والمسارعة إلى قضاء حقوقه وحاجاته، والوصف لفطنته وحسن فهمه"[1].

3. (الواجبات)

1-3. وجوب البحث والاستبصار والاسترشاد. فعلى الناظر "أن يقف عند نفسه في جميع ...[الأقوال] ... وقوف المتبحث المستبصر المسترشد"[2].

2-3. وجوب الاستعداد النفسي للقيام بعبء البحث والاستبصار. فيجب على الناظر "أن يحذر الضجر والإياس فإنهما يدعوانه إلى اعتقاد لما ترد به الخواطر عليه في حالهما وإن كان باطلا ... وأن لا يستكره نفسه في حال الملل على إدامة النظر، ولكن يجمها في حال مللها ويستعملها في حال راحتها ونشاطها، فإن الملل آفة تحول بين المرء وبين استيفاء ما يجب له وعليه، والراحة تزيد في القوة والنشاط وتعين على بلوغ المطلوب"[3].

3-3. وجوب العدل في النظر إلى المقالات المختلفة. فعلى الناظر "أن تكون عنده الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئة عنده متساوية في الحق والباطل" ثم "ليبتدئ فكرة وتأملا في كل واحد" منها، دون أن يغتر "بحلاوة عبارة المبطل" فيقول بها، ودون أن يشمئز من "سوء عبارة المحق "فيدفعها؛ والوجه في التخلص من ذلك أن يعرض الناظر معاني الأقوال المتضادة "على النفس ليفصل بين حقها وباطلها من دون العبارات"[4]. وعلى الناظر أيضا ألا "يجعل ضعف المحق فيما أضاف إلى حقه من الباطل دليلا على فساد أقاويله" ولا أن يجعل "قوة المبطل في أكثر أقاويله شاهدا على صوابه في جميع اعتقاداته"، وإنما عليه أن يكون قاسطا عادلا "فيعتبر كل واحد من الفريقين باعتبار مجدد، وأن لا يجعل غلط أحدهما في عشرين مذهبا مؤيسا من صوابه في مذهب واحد"[5].

---

1) الأشعري، "المجرد"، ص. 322.
2) نفسه، ص. 320.
3) نفسه، ص. 320.
4) نفسه، ص. 320.
5) نفسه، ص. 320.

وعلى الناظر حين يعرض على نفسه معاني الأقوال المتضادة، وحين يسبرها ويمتحنها ويفحصها ويشهد لها أو عليها أن يستند إلى معارفه الضرورية، وذلك بأن:

أ. "يعرض على نفسه من أحكامه [هو] ما يعلمه من غير نظر (المعلوم الضروري)،

ب. ثم يعرض عليه (على هذا المعلوم الضروري) ما يريد أن يعلمه ويتعرفه من أحكامه التي لا يعلمها ضرورة،

ج. فيسبر ويمتحن ويفحص ويجعل المعلومات ضرورة، عيارا وأصلا وقانونا إليها يرد، وبها يعتبر، ويتعرف بها حكم الصحيح والفساد بأن يستشهدها عليه، فما شهدت له منها حكم بصحته وما شهدت عليه بالفساد حكم بفساده"[1].

3-4 وجوب التريث والتوقف عن القطع بما لم يعلم يقينا. فعلى الناظر "أن يفصل بين اليقين وغالب الظن، والاحتجاج والتقريب، وأن يلزم التوقف عن القطع ما دام في غلبة الظن ... وجملة ما يعتمد عليه في أمر القطع على ما قد عرفه والتوقف عما لا يعرفه، وأن لا يستطيل مدة الوقوف فيقطع لأجل ذلك على ما لم ينكشف له"[2].

تكون التوجيهات السابقة (من1.1 إلى 4.3) **شروطا لصحة نظر الناظر المتوحد صحة خارجية**، بمعنى أن الإخلال بتوجيه منها من شأنه أن يؤدي الى إفساد نظر المخل وتمحيقه بغض النظر عن تصحيحه وتحقيقه المنطقيين الداخليين؛ ويصح بذلك أن ندخلها في التقويم الخارجي للنظر.

مدار الأمر، بالنسبة للناظر من حيث انتماؤه الملي، ومن حيث انتماؤه المذهبي، ومن حيث توحده الذاتي، على :

- "العدل في النظر"

- و"التحرز عن الإعجاب بالخاطر والعمل على ما سبق إلى القلب و[ما] تستحقه الطبائع"، و"التثبت وترك العجلة"

- و"التوكل على الله تعالى والرغبة إليه في التوفيق والعصمة"[3].

---

1) الأشعري، "المجرد"، ص. 250.
2) نفسه، ص. 320.
3) نفسه، ص. 322.

2-2. التقويم الداخلي للنظر

يتمثل التقويم الداخلي للنظر في تبين النظر من داخله، تبين أحوال "**المردود إليه**" وصفاته وما يحق فيه، أحوال "**المردود**" وشرائطه وخصائصه، وأحوال "**الرد**" وكيفياته المشروعة والمسموعة.

إن التقويم الداخلي للنظر يتوخى بيان صحة النظر وشروطها المتعلقة أساسا بوجوه تعدية حكم المعلوم إلى المجهول أو نفيه عنه.

الشروط المنطقية المتعلقة بآليات الرد

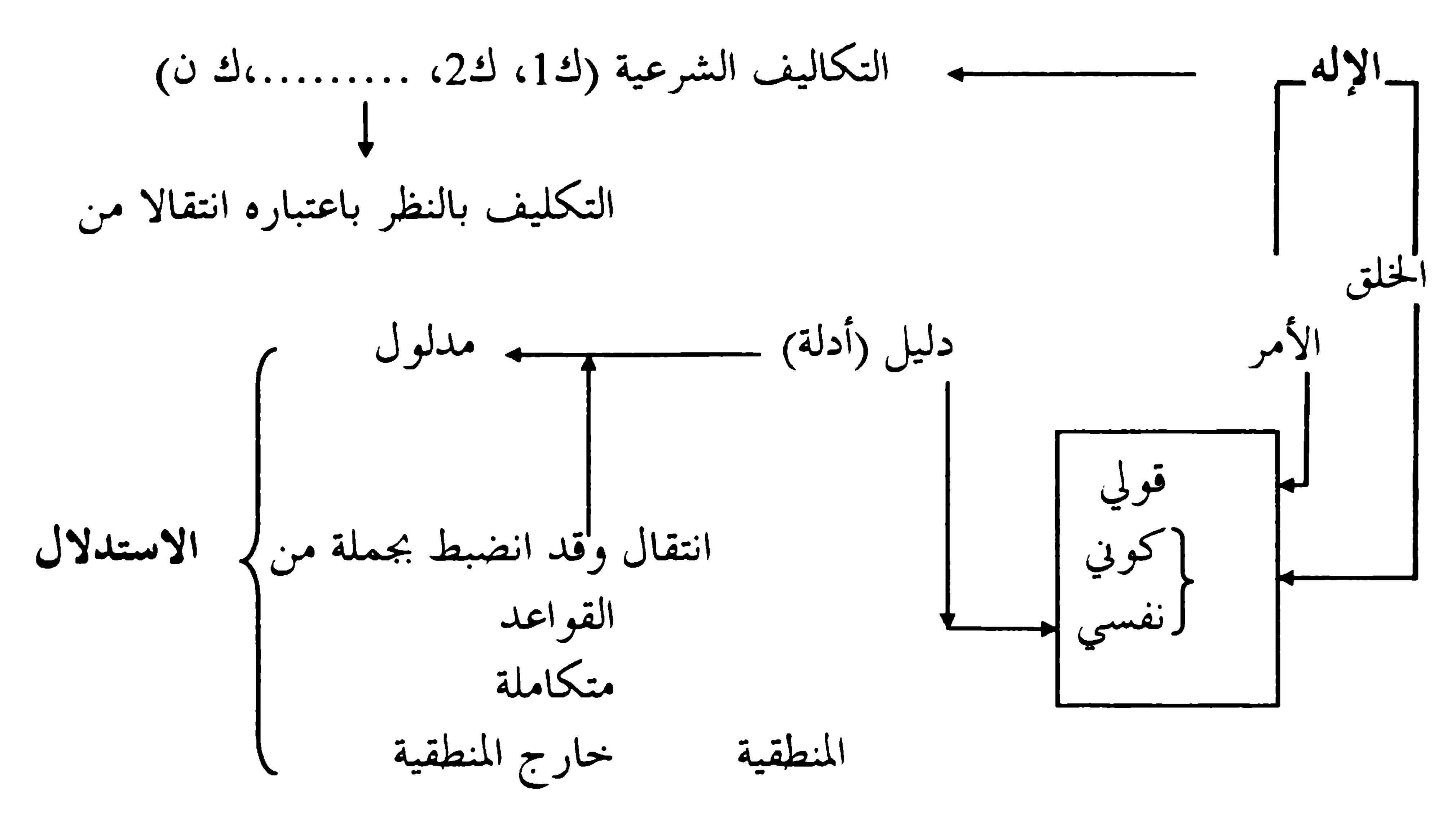
لقد تكفل علماء أصول الفقه ببحث مختلف آليات الرد مبينين لأركانها وضوابطها. وقد سبق لنا في بحث[1] أنجزناه تحت إشراف أستاذنا طه عبد الرحمن أن عالجنا هذه الآليات من المنظور الأصولي ووازنا بينها وبين آليات التحليل التي يقوم عليها التوجه الأرسطي في التقنين للنظر، وأثبتنا أصلية آليات الرد بالنسبة لآليات التحليل من جهة وتعلقها بالخطاب الطبيعي وبالتالي عمومها للمعارف الإنسانية الطبيعية من جهة أخرى. ويكفينا هنا أن نشير إلى أن الرد المشروع والمسموع، رد المجهول إلى المعلوم ليعلم حكمه، هو ذلك الرد الذي ينضبط بضوابط القياس الأصولي وقواعده. إن التقنين للقياس كان تقنينا للنظر، وإن غلب عليه المضمون الفقهي والقانوني في التراث الإسلامي العربي القديم.

يظهر مما سبق أن المقام النظري الذي يوجد فيه الناظر مقام يجتمع فيه **البعد التديني** للإنسان المسلم، فهو يدين لله عز وجل صاحب الخلق وصاحب الأمر، **بالبعد النظري** الذي يتمثل في نظره واستدلاله بالأدلة المأمور بها والمخلوقة أيضا أكوانا كانت أو أنفسا، نظرا واستدلالا غير مخل لا بالشروط المنطقية للاستدلال ولا بشروطه الخلقية والأدبية.

ويمكن أن نلخص ما سبق بالخطاطة التالية التي نعتقدها موضحة للارتباط بين البعد التديني الذي يبرز فيه مكون "**الإله**" والبعد النظري الذي يبرز فيه مكون "**الاستدلال**".

---

1) حمو النقاري، "المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني..." ولادة، الدار البيضاء، 1991.



إن الناظر المسلم حين يلبس ادعاءه لباسا تدليليا مخصوصا ويتجشم أعباء الادعاء استجابة لاستدعاء السائل والبحث عن الأدلة التي تثبت المدعى بصورة مشروعة خلقيا ومنطقيا لا يكون عاملا فقط ب "الدليل إن كنت مدعيا" ولكنه يكون عاملا أيضا ب "ادع إلى سبيل ربك ...". إن الناظر من هذه الناحية داعي وليس مدعيا فقط. النظر يؤول بنا إذن إلى مفهوم آخر جديد هو مفهوم "**الدعوة**" وهو في نظرنا **مكمن سلامة النظر التي تكمل صحة النظر**. إن سلامة النظر هي **سلامته عن المعارض**، ولا يمكن علم وجود المعارض من عدمه إلا باشتراك الآخر وعرض **الادعاء** عليه بدليله أو أدلته. إن فعل الدعوة مكون أساس من مكونات النظر كما سنرى ،يترتب على كونه جملة من "الحقائق" ينبغي أن تعتبر في تقويم النظر خلقيا ومنطقيا أيضا.

3 – (فعل الدعوة)

لا يتوخى المستدل أن يثبت لنفسه المدعى بواسطة النظر، ولكنه يريد أيضا أن يلزم الغير، وهو "المستدل له"، بما أثبته، وبالدليل الذي أثبت به ما أثبت. إن غرضه "**الإلزام بإثبات مدعاه بدليله**"[1]، سواء أكان "المستدل له" بطالا لذلك المدعى أم ضالا عنه. إن غاية الادعاء المدلل إثبات المدعى بدليله "ليعمل به البطال" أو "ليهتدي إليه الضال"[2].

1) التفتازاني، "حاشية على مختصر المنتهى"، 257/2.
2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 20.

حضور المستدل إذن يكون بحضور المستدل له، سواء كان هذا المستدل له "معاندا" أو "مسترشدا". بعبارة أخرى، **حضور الاستدلال يكون بحضور السؤال**، خصوصا وأن لفظ "المستدل له" يصح إطلاقه على السائل المعترض، لأن "الاستدلال لإظهار الحكم له إن كان مسترشدا ولإفحامه إن كان معاندا"[1].

يترتب على ما سبق، أن المدلل حين يدلل لمدعى ما فإنه يدعو غيره إلى الالتزام بذلك المدعى وبدليله المخصوص الذي ثبت به. وعليه فإن الادعاء يؤول عبر النظر والاستدلال إلى مآل جديد هو مآل **الدعوة إلى الالتزام**.

يمكن أن تقابل الدعوة إلى الالتزام، ككل دعوة، بالامتناع وتتلقى بما يمنع من تلبيتها، وتعارض بما يحول بينها وبين المراد منها من حوائل وموانع وصواد. فتواجه هذه الدعوة، ومن خلالها يواجه النظر والاستدلال، بالمقابلة والتلقي والمعارضة، وذلك بالاستناد إما إلى نص الدعوة وإلى ما ورد فيها وذلك حين تكون هذه الدعوة متضمنة أو منطوية أو مشتملة على ما يجعل منها دعوة غير صالحة لأن تلبى، وإما إلى أمور خارجة عن المنصوص والوارد في الدعوة، وذلك حين تكون للمدعو التزامات سالفة يلتزم بها وتمنعه من الالتزام بما يدعوه إليه المستدل الداعي.

مقابلة الاستدلال وتلقيه ومعارضته إذن نوعان :

نوع مختص بنص الدعوة. وقد لقبت هذه المقابلة عند بعض النظار المسلمين باسم "**المعارضة المختصة بالدليل**". وقد قيدت هذه المعارضة بالاختصاص بالدليل لأن الدليل المكون الرئيس لنص الدعوة.

نوع خارج عن نص الدعوة. وقد لقبت هذه المقابلة باسم "**المعارضة الغريبة**" لأن المستند فيها أمور غريبة عن نص الدعوة.

المعارضة المختصة بالدليل

تقتضي المعارضة المختصة بالدليل التصدي لاستدلال المدعي الداعي بوجه يكون مآله :

– من جهة تحلل المتصدي المعترض من الالتزام بالمدعى الذي يدعوه إليه المستدل،

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 20.

- ومن جهة أخرى بيان أن كونه في حل من الالتزام بالمدعى المدعو إلى الالتزام به أمر مشروع، لأن ما ذكره المستدل الداعي لا يفيد إثبات المدعى ولا يدل له.

ويبين المعترض أنه في حل من الالتزام **بأفعال اعتراضية** تصب كلها في عدم تمكين المستدل الداعي من مطلوبه. من هذه الأفعال الاعتراضية يمكن أن نذكر هنا :

فعل **الاستجمال أو الاستغراب** كأن يعترض المستدل له بأنه لم يفهم ما قاله المستدل بسبب ما في ذلك القول من إجمال أو غرابة.

فعل **الامتناع عن التسليم بصدق ما يقوله المستدل.**
فعل **المطالبة بإقامة الدليل على قول من أقوال المستدل** ليتسنى التسليم به وقبوله.
فعل **القدح في صدق ما قدم دليلا** لقول امتنع المستدل له عن التسليم به.
فعل **القدح في صلاحية التدليل** بما عد دليلا وشاهدا للمدعى عند المستدل أي الاعتراض على شهادة الشاهد أو دلالة الدليل من خلال "هدم نفاذ شهادة" ما قدم دليلا. إن الدليل الذي استدل به المستدل لا يمكن، عند المستدل له،أن ينتقل منه إلى المدعى باعتباره مدلولا لذلك الدليل، وامتناع الانتقال من الدليل - وإن كان صادقا - إلى ما عد مدلولا له - وهو المدعى عند المستدل - يكون :

- إما بأن يكون في ذلك الدليل المقدوح في شهادته أمور تمنعه من أن يكون دليلا للمدعى وشاهدا له، فإن كشف المعترض عن هذه الأمور سميت معارضته بلقب "**المعارضة بما يقاوم الشهادة**".

- و إما بأن يكون في ما عد مدلولا لذلك الدليل، وهو المدعى والحكم، أمور تمنع من أن يكون الحكم فيه هو الحكم الذي يشهد له الدليل الذي ذكره المستدل واستدل به، فإن أظهر المعترض هذه الأمور كان معترضا بما يمنع ثبوت حكم الدليل، وسميت معارضته باسم "**المعارضة بما يمنع ثبوت حكم الشهادة**"[1].

الأفعال الاعتراضية المختصة بالدليل إذن أجناس خمسة :

---

1) التفتازاني، "حاشية على مختصر المنتهى"، 257/2

1. إما استغراب أو استجمال

2. و إما ممانعة أو منع

3. و إما مطالبة بالدليل

4. و إما قدح في صحة الدليل

5. و إما معارضة بما يقاوم شهادة الدليل.

أما المعارضة بما يمنع ثبوت حكم الشهادة فليست معارضة مختصة بالدليل وإنما هي معارضة غريبة عن الدليل، لأنها تستند كما رأينا إلى المدلول.

المعارضة الغريبة

سميت المعارضة الغريبة غريبة لأنها "خارجة عن نفس الدليل ... لورودها من خارج حيث لم تتعلق بخصوص مقدمات الدليل"[1]. فمدلول الدليل لا يقبل عند المعترض، لا لأن الدليل المقدم له لا يدل له، ولكن لأن **عند المستدل له** ما يمنعه من قبول ذلك المدلول. وهذا الموجود عند المستدل له الذي يستند إليه في اعتراضه هو "المعارض" لاستدلال المستدل. وهكذا يمكن للمستدل له أن يتلقى المستدل بالقول "ما ذكرتم من الدليل وإن دل، لكن **عندنا** ما يعارضه وهو كذا"[2] فيقدم دليلا يثبت به ما عنده وهو ما يمنعه من الالتزام بما يدعوه إليه المستدل.

فالمعارضة الغريبة إذن آيلة إلى اعتراض تدليل بتدليل. إنها معارضة تدليل المستدل بتدليل المعترض. ولا يشك في أن الفزع إليها، قصد عدم تمكين المستدل من مطلوبه، لن يكون ضروريا إلا إذا لم تنفع المعارضة المختصة بالدليل. من هنا لا يعمد إليها المعترض إلا "بعد الفراغ"[3] من المعارضة المختصة بالدليل.

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 41.

2) الطوفي، نفسه ص. 41.

3) الطوفي، نفسه ص. 41. وقد خصص باب في علم أصول الفقه لبيان وجوه الجواب عن مثل هذه الاعتراضات الغريبة، وذلك في "وجوه الترجيح بين الأقيسة"، انظر مثلا الأمدي، الإحكام 4/ ص ص. 320-388.

مقابلة الدعوة إلى الالتزام وتلقيها ومعارضتها تتحقق بأفعال **يحق لكل مستدل له** أن يواجه بها أي مستدل دعاه إلى الالتزام بمدعى ما ومشاركته في تحمله والعمل به :

- فمن **حقه أن يطالب بالإفهام.**
- ومن **حقه أن لا يسلم بما يطلب منه إلا إذا أقيم الدليل** على ذلك المطلوب.
- ومن **حقه أن يطالب بالدليل** على كل أمر طلب منه التسليم به.
- ومن **حقه أن يقدح في صحة ما يستشهد به المستدل.**
- ومن **حقه أن يعارض بما يقاوم شهادة دليل المستدل.**
- ومن **حقه أن يعارض بما يقاوم ثبوت حكم شهادة الدليل.**

وإن استغل المستدل له حقا من هذه الحقوق **لزم المستدل**، ليتحقق غرضه، وهو مشاركة المستدل له في المدعى، أن يتفاعل مع المستدل له بوجوه وطرق يقصد بها دفع ورد ما واجهه به من استفهامات وموانع ومطالب وقوادح ومعارضات، وذلك لتسلم له الدعوة ولتتحقق مشاركة الغير له في مدعاه.

إن المقام النظري باعتباره مقام ادعاء من جهة ومقام دعوة من جهة أخرى يكتمل في النهاية في مقام جديد متميز بانتصاب المدعو المستدل له وهو **مستظهر بحقوق** ليقابل المستدل "في كلامه بما يمنعه من تحصيل مقصوده"[1]، وبانتهاض الداعي المستدل وهو **مثقل بواجبات** لتسلم له الدعوة ويصح له النظر.

وهذا المقام الجديد هو **المقام التناظري** الذي يقوم فيه كل من الداعي والمدعو بالنظر في المدعى قصد إظهار الصواب فيه على جهة التخاطب والتحاور والتناقش والتنازع والتباحث والتعارض والتراجع والتطارح والتداخل والتداول...*،

يكون المدعو سائلا ومعترضا ومانعا...

ويكون الداعي مدعيا ومجيبا ومعللا.

---

1) الجويني، الكفاية في الجدل، ص. 67.

* من هنا يسمى النظر المتبادل من الجانبين، وهو المناظرة، المخاطبة/المحاورة/المناقشة/المنازعة/المباحثة/ المفاوضة/ المراجعة/ المطارحة/المداخلة/المداولة.

المبحث الثاني

من النظر إلى المناظرة

"الكلام الصحيح منه تحقيقه ومعه تصديقه

والكذوب بذاته فمه ينفضح ...

وشدة الفحص براءة من الخديعة"

العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص179.

"ليست الحجة تحكما في الدعوى والقول إنما الحجة في القول الفاصل بين القولين والمدعيين وإلا فإنه لاشيء أسهل من الدعوى بلا حجة".

أبو عيسى الوراق، الرد على النصارى، 96/1 ط.



للاقتراب من مفهوم "المناظرة" يمكن البدء بالوقوف على مفهوم "الجدل" لغة واصطلاحا، وذلك للترادف الحاصل بين "الجدل" و"المناظرة" عند كثير من النظار المسلمين.

الجدل لغة[1]

يمكن أن يكون مشتقا :

من "الجدل" **وهو الشد والإحكام**. يقال جدلت الحبل أجدله جدلا: و"لا يشك أن في الجدل معنى الشد والإحكام لأن كلا من الخصمين **يشتد** على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في **إحكامها**".

من "الجدالة" وهي **الأرض**. يقال جدل الفارس قرينه إذا رماه بالجدالة أي **أسقطه**. وبافتراض هذا الأصل يكون "كل واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه **وصرعه في مقام النطق** كما يجدل الفارس قرينه".

من "المجدل" وهو **القصر** الذي يتحصن به. وبافتراض هذا الأصل يكون كل واحد من المتجادلين وكأنه "**يتحصن** من صاحبه **بالحجة** تحصن صاحب القصر به".

من "الجدول" وهو **النهر الصغير** الذي يتفتل الماء فيه. وبهذا الأصل يكون كل واحد من المتجادلين وكأنه "يقصد **فتل صاحبه عن رأيه فتل المـــاء** في النهر".

من "الأجدل" وهو **الصقر**. وبهذا الأصل يمثل المجادل بمن "**يسطو بالحجة** على صاحبه" مثله في ذلك مثل الصقر والأجدل الذي يسطو على الطير.

يمكن أن ترد معاني الشد والإحكام والإسقاط على الأرض والتحصين والفتل والسطوة إلى **معنى جامع كلي** هو "معنى القوة والامتناع والشد والإحكام"، وبذلك يكون "الجدل" مشتقا من هذا المعنى الجامع الكلي ومن كل واحد من جزئياته [الخمسة المذكورة] باعتبار ما يشتركان فيه من ذلك المعنى وما يختص به "الجدل" من التعلق "بالحجة"، إذ هو :

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 2 وما بعدها، الجويني، "الكافية في الجدل"، ص ص. 19-25.

مضايقة بالحجة بأصلية الجَدْل.

وإسقاط بالحجة بأصلية الجدالَة.

تحصن بالحجة بأصلية المجدل.

وفتل بالحجة بأصلية الجدول.

سطوة بالحجة بأصلية الأجدل.

الجدل اصطلاحا

فعل الجدل "المدافعة ليظهر الحق" أي "دفع السائل قول المعلل ودفع المعلل قول السائل"[1]. **وعلم الجدل** هو العلم الذي "يعرف فيه **صحيح الدفع وفاسده**"[2]. وبعبارة أخرى الجدل، كفعل، "رد للخصم عن رأيه إلى غيره بالحجة"[3]. والجدل، كعلم، "**آلة** يتوصل بها إلى فتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل" أو "**قانون صناعي** يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر [المعلل والسائل] الشك والارتياب".

إن الغاية التي يتوخاها علم الجدل وفن المناظرة هي بيان مختلف الوجوه المشروعة التي بها يتم "رد الخصم عن رأيه ببيان بطلانه"[4].

مقام المناظرة إذن مقام ذو أركان أربعة :

ركن السؤال باعتباره استدعاءا وطلبا للمدعى.

ركن الجواب باعتباره استدلالا ونظرا لإثبات المدعى بدليله.

ركن الاعتراض باعتباره مقابلة يتوجه فيها السائل على نظر المستدل "بما يمنع من حصول المقصود منه"[5] أو "بما يوقفه"[6] عن إثبات مدعاه.

---

1) ساجقلي زاده، "الرسالة الوليدية في آداب البحث"، ص. 9-10.
2) ساجقلي زاده، المرجع السابق، ص. 9-10.
3) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص ص. 3-5.
4) نفسه، ص ص. 3-5.
5) نفسه، ص. 38.
6) نفسه، ص. 42.

ركن وجوه التخلص من الاعتراض باعتبارها كيفيات تدفع وتسقط الموانع والمعارضات التي نصبها المعترض في وجه الناظر المستدل..

ولقد كان نظر الأصوليين في هذا المقام متصفا بصفتين:

فهم انطلقوا فيه من شاهد أمثل للمناظرة، هي المناظرة الشفهية التي تنعقد في إطار مجلس يحضره، بالإضافة إلى الجالسين للتناظر، جماعة من **المشاهدين** يكونون **شهودا** على ما جريات المناظرة ومآلها. وهم في نظرهم في المناظرة لم يتوخوا فقط التقنين المنطقي لها بل حاولوا أيضا التقنين الأدبي والخلقي لها. إن المناظرة تكون مشروعة لأنها لم تخل بالقوانين المنطقية الخاصة بها، ولكنها أيضا لن تكون مشروعة إن هي أخلت بالقوانين الأدبية والخلقية الخاصة بها.

سنتوخى فيما يأتي عرض مختلف هذه القوانين مبينين لها في تعلقها بالمقام المناظراتي النموذجي، مبتدئين بما يمكن أن نسميه "التقويم الخارجي للمناظرة"، وهو التقويم الذي نجد فيه تصريحا بالقيم التي ينبغي أن توجه الجلوس للمناظرة. وهي قيم تتعلق :

بالمجلس الذي تجري في حضوره المناظرة.

.بمن يجلس في هذا المجلس للتناظر.

بجلوس الجالسين للتناظر.

.بمقتضى الجلوس وهو صحة السؤال التي يترتب عليها صحة الجلوس عامة.

وبعد عرض القواعد المتعلقة بالتقويم الخارجي للمناظرة سننقل الكلام إلى الحديث عن "التقويم الداخلي للمناظرة". وهو التقويم الذي نجد فيه تصريحا بالقواعد والأصول التي ينبغي أن تراعى في أفعال المناظرة ادعاءا واعتراضا وتخلصا من الاعتراض، وهي نفس القواعد والأصول التي تقوم بها صحة النظر. ذلك أن النظر الصحيح هو ما استطاع بشكل مشروع التخلص من الاعتراضات التي وردت عليه فعلا أو التي يمكن أن ترد عليه وضعا وافتراضا.

سيكون حديثنا عن الدرس الأصولي للمناظرة إذن من خلال :

* أولا "التقويم الخارجي للمناظرة"،

* ثانيا "التقويم الداخلي للمناظرة".



المبحث الثالث

تقويم المناظرة

القسم الأول : التقويم الخارجي للمناظرة

القسم الثاني : التقويم الداخلي للمناظرة

القسم الثالث : مآل المناظرة



القسم الأول

التقويم الخارجي للمناظرة

قبل الحديث عن القيم التي ينبغي أن توجه المناظرة من حيث المجلس والجالسان فيه وكيفية جلوسهما وصحة مقتضى جلوسهما، لابد أن نشير إلى أن الأصوليين المسلمين لم يغفلوا عن إثبات و وجوب وجود المناظرة طبعا وشرعا. فالمناظرة تفاعل طبيعي بين بني البشر يكون القصد منه "معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال"[1]. وهي فضلا عن كونها تفاعلا فطريا جبل عليه الإنسان منطوية في القرآن الكريم من جهة ومندرجة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة أخرى، وبالتالي كانت مشروعة من الناحية الدينية أيضا.

فطرية الاحتجاج والمناظرة تتجلى إذن في جريانها الطبيعي بين الناس، **وشرعية** الاحتجاج والمناظرة تظهر بشواهد من طبيعة المخاطبة الإلهية ودلائل من أدلة التكليف الشرعي.

حجاجية الخطاب الطبيعي فطرة

يقول نجم الدين الطوفي : "إن الجدل صناعة تكاد تكون فطرية إن لم تكن كذلك حقيقة، فإنا نرى العامة، بل الصبيان، تقع بينهم المناظرات على **القانون الصناعي** ... إنما **العلماء استخرجوا لصناعة الجدل قوانين وضوابط وأسماء وألقاب تعرف بها، وقرروا منها ما كان نظريا لا يدرك بالبديهة**، ولهذا نرى العلماء يحيطون منها ومن غيرها بما لا يحيط به غيرهم، لأن البديهي من ذلك مشترك وزاد العلماء بالنظريات التي لا سبيل لغيرهم إليها"[2]. المناظرة إذن موافقة لطبيعة المخاطبة البشرية الفطرية والطبيعية. وبموافقتها

---

1) الباجي، "المنهاج في ترتيب الحجاج"، ص. 8.
2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص ص. 209-210.

هذه، وبتوخيها إكساب هذه المخاطبة الاستقامة والصحة عن طريق الارتقاء بها إلى أن تكون صناعة لها قواعدها وأصولها، تصبح صناعة المناظرة من أرفع الصناعات قدرا. يقول أبو الوليد الباجي عنها وعن الجدل أنه "من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال ... ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما ... علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم"[1].

حجاجية الخطاب القرآني

إن القرآن الكريم نموذج للمناظرة والمجادلة. ويمكن إثبات هذا الأمر إجمالا بالقول بأنه "ورد معجزا بجملته وتفصيله، **وشأن المعجز مناقضة الخصم والدلالة على خلاف دعواه**"[2]. كما يمكن إثبات حجاجية القرآن بشكل مفصل وذلك من خلال إبراز "**الوقائع الجدلية" فيه**، خصوصا وأن الشريعة ليست خطابا مفتقرا الى الاحتجاج كما "يظن جهال المنطقيين وفروخ اليونان... إن القرآن مملوء من الحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد وإثبات الصانع والمعاد ... فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك إلا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى **وأبعده عن الإيرادات والأسئلة** ... [وهذا] أمر تميز به القرآن وصار العالم به من الراسخين في العلم، وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويزكو به العقل وتستنير به البصيرة وتقوى به الحجة ولا سبيل لأحد من العالمين إلى قطع من حاج به بل، من خاصم به فلجت حجته وكسر شبهة خصمه، وبه فتحت القلوب واستجيب لله ولرسوله، ولكن أهل هذا العلم لا تكاد الأعصار تسمح منهم إلا بالواحد بعد الواحد ... إن القرآن مملوء بالاحتجاج وفيه جميع أنواع الأدلة والأقيسة الصحيحة، وأمر الله تعالى رسوله صلى الله عيه وسلم بإقامة الحجة والمجادلة ... وهذه مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه، وهذه مناظرات رسول الله صلعم وأصحابه لخصومهم وإقامة الحجة عليهم لا ينكر ذلك إلا

---

1) الباجي، "المنهاج في ترتيب الحجاج"، ص. 8.
2) الطوفي، المرجع السابق، ص . 209.

جاهل مفرط في الجهل"[1]. القرآن إذن مملوء بالمناظرات، ولكنها مناظرات وردت "على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين". ومرد ذلك أمران، أولهما أن القرآن يخاطب العرب بلسانهم ليبين لهم، "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" (إبراهيم 4)، وثانيهما "أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام ، فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمونه الأكثرون لم ينحط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون و لم يكن ملغزا، فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجل صورة، تشتمل على أدق دقيق، لتفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخاصة من اثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الخطباء"[2].

اندراج المناظرة في باب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"

المناظرة نوعان، **مناظرة مفيدة**، وهي التي تنعقد لجواب مسترشد أو لتنبيه غافل أو لدفع خاطئ وتبيين وجه خطئه له ليرجع عنه إلى الحق، **ومناظرة ساقطة الفائدة**، وهي التي تنعقد لا لأمر من الأمور السابقة. يقول أبو الحسن الأشعري عن الجدل "قد يكون في حال واجبا وفي حال ندبا وتطوعا، وذلك عند استرشاد مسترشد وطعن طاعن، لتنبيه غافل وتبيين طاعن خلاف ما يتوهمه فينكشف له الحق بدلائله ويتضح له وجهه بأمارته اللائحة، وذلك هو ما أدب الله تعالى به نبيه صلعم وحث سائر الخلق على الاقتداء به، فقال : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) [النحل125]. فأبان أن المجادلة بالأحسن هي الحسنى وهي الطريقة المثلى، وأن ما كان بخلافها فمذموم، وهو ما ذكره (ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) [الزخرف58]. وبان أيضا أن معنى قوله (و إذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض

1) ابن قيم الجوزية، "مفتاح دار السعادة"، 144/1-146.
2) الزركشي، "البحر المحيط" ، 34/2.
انظر أيضا:
- محمد التومي، "الجدل في القرآن الكريم، فعاليته في بناء العقلية الإسلامية"، ص ص. 170-258.
- زاهر عوض الألمعي، "مناهج الجدل في القرآن الكريم"، ص ص. 74-91.
- نجم الدين الطوفي، "الوقائع الجدلية وتخرجها على القواعد الاستدلالية، انطلاقا من الكتاب العزيز على ترتيب السور. والآيات، في "علم الجدل..."، ص ص. 20-93.

عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) [الأنعام 685] [هو] فيمن قد أويس من رشده وظهر عناده وتبين زيفه وانقطع عذره وقامت الحجج عليه، فأما إذا التبس أمر من أمور الدين في أصله أو فرعه، فاسترشد من التبس عليه وجب إرشاده وتنبيهه وتذكيره، فإذا توهم فيما هو حق أنه باطل وتصوره بخلاف صورته فأخذ يذب عنه ويطعن على الحق، **فالواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** أن يدفع عنه ويبين له وجه خطائه ليرجع عنه ويتبصر. وكل نظر أو جدل على غير هذه الوجوه فساقط الفائدة »[1].

المناظرة المفيدة إذن داخلة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي كانت في المجال التداولي الإسلامي العربي موصولة بالعمل والسلوك. وبذلك يطالها ما يطال الفعل التكليفي من وجوب وندب وإباحة وكراهة وتحريم. وبهذا الوصل يصبح للمناظرة **أصل تعبدي**، ليكون المقصود الأقصى منها هو التقرب إلى الله تعالى. وكل مناظرة لا تطلب هذا المقصود الأقصى تكون مناظرة مذمومة : "إن أول ما يجب [في المناظرة] تقديم التقرب إلى الله عز وجل ومجانبة الرياء والمباهاة والمحك واللجاج والتكسب، وأن يجري في ذلك مجرى **المؤتمر** لما أمره الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.ويعلم أنه لولا التقرب إلى الله تعالى بالجدل والمناظرة والمصير بها إلى عبادته وأداء فرائضه والطمع في ثوابه والحذر من عقابه ما كان لها معنى إلا التكسب أو اللجاج أو السرور بالظفر بالخصم والغلبة له وهما اللذان يشارك فيهما سائر الحيوان كفحولة الإبل والكباش والديكة"[2]. وهكذا "إذا رأى العالم مثله يزل ويخطئ في شيء من الأصول والفروع **وجب عليه**، من حيث وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق وطريق الرشد والصواب فيه. فإذا لج في خطابه، وقوى على الحق شبهته **وجب على المصيب** دفعه عن باطله والكشف له عن خطئه بما أمكنه من طريق البرهان وحسن الجدال، فحصل إذ ذاك بينهما المجادلة من حيث لم يجدا بدا منه في تحقيق ما هو الحق وتمحيق ما هو الشبهة والباطل، وصار إذ ذاك، بهذا المعنى، الجدل من أكد الواجبات، والنظر من أولى المهمات، وذلك يعم أحكام التوحيد والشريعة".[3]

---

1) الأشعري، "مجرد مقالات الأشعري"، ص. 293.
2) نفسه، ص. 317.
3) الجويني، "الكافية في الجدل"، ص. 24.

قواعد مجلس المناظرة

وهي قواعد تتعلق بالمجلس الذي ينعقد **لمشاهدة** جريان المناظرة في مسألة من المسائل. ولا تكون هذه المشاهدة مجرد متابعة للمناظرة وأطوارها بل قد تكون إطارا **للشهادة** لأحد المتناظرين و**الشهادة على** الطرف الآخر ووسيلة **لنشر وإشهار** ما جريات المناظرة والمآل الذي انتهت إليه ...

لابد إذن من ضوابط لتعامل المتناظرين مع هذا المجلس المشاهد والشاهد والمشهر، تعاملا لا يخل بالسير الطبيعي للمناظرة ولا بتحصيل الفائدة منها.

من هذه الضوابط يمكن أن نذكر:

1- ا لتحذير المطلق من المناظرة في **مجلس حضور** والنصح بالمناظرة في خلوة. يقول أبو حامد الغزالي :

"من **أدب المجادل** الذي يقصد بجداله وجه الله وإحقاق الحق أن يكون جداله مع خصمه في خلوته لا في حفل جامع، فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن ودرك الحق، وفي حضور الجمع الكثير ما يحرك دواعي الرياء ويوجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه محقا كان أم مبطلا، فحرصهم إذن على المحافل والمجامع ليس لله وليس لوجه الحق"[1].

2 - الأمر بترك المجالس التي تعوق الجريان الطبيعي للمناظرة :

كأن يكون المجلس **مجلس تلهي**، إذ على الإنسان "أن يحذر الكلام في مجالس الصدور الذين شأنهم التلهي بما يسمعون، ولا يسوون بين الخصمين في الإقبال عليهما والاستماع منهما، فإن جميع ذلك إما سخف واحتمال ذل، وإما مهيج للغضب مرق للغم"[2]،

أو يكون المجلس **مجلس خوف**، إذ على الإنسان "أن يحذر الكلام في مجالس الخوف، فإنه يذهل العقل ويشغله بحراسة الروح عن حراسته المذهب"[3].

3. الأمر **بعدم الالتفات إلى** ما يمكن أن يبدو من بعض حضور المجلس من **استحسان أو استقباح** لما يقال في المناظرة، إذ على الإنسان "أن يحذر كل الحذر حسن

---

1) الغزالي، "إحياء علوم الدين"، 41/1.
2) الأشعري، "مجرد مقالات الأشعري"، ص. 317.
3) نفسه، ص. 317.

الظن بمن يحضر في توهمه أنه معه وأنه مستحسن لما يكون فيه، لأنه قد يقف على خلافه من بعض من يحضر المجلس فتنحل قواه وينسى كثيرا مما يحتاج إليه". فعليه إذن "ألا يلتفت إلى محبة الذين بحضرته خالفوه أو وافقوه ....ليجتمع له ذهنه "[1].

قواعد الجلوس للمناظرة

وهي قواعد ينبغي أن ينضبط بها الجالسان للمناظرة نذكر منها :

1 – النهي عن الجلوس للماجن أو المغالب أو السفيه، إذ يجب "ترك مناظرة الماجن ومن ليس من شأنه التبين والتبيين، وإنما يريد المغالبة"[2]. فمن كان هذا شأنه لن يحصل الجالس له لمناظرته لا "دينا" ولا "دنيا". ولا مناظرة مع من "عادته التسفه في الكلام والتنطع"[3].

2 – إن جلست لشخص تعلم أنه غير ماجن ولا مغالب ولاسفيه، فينبغي في جلوسك ألا تخل بالتعليمات التالية :

2-1 – **يجب، قبل الجلوس، أن ترتب من تجلس له،** إذ الناس طبقات. وعليه كان لازما "أن ترتب كل من تناظره، وتضع كل طبقة موضعها، وتميز بين مناظرة الأكفاء والأستاذين، ومناظرة المبتدئين المسترشدين"[4].

2-2 – **يجب، حين تجلس، أن تظل "وادعا ساكنا متئدا"** ومتجنبا "الحدة والضجر والغضب والإفراط في رفع الصوت ... والقلق وتحريك الأعضاء والرمي باليدين" أي أن تكون وقورا في جلوسك[5].

2-3 – **يجب، حين تجلس، أن يكون جلوسك بكيفية لا تشوش على جليسك ولا تقلقه.** فالمناظر ملزم "بالإقبال على خصمه بوجهه وترك الإعراض عنه". وإن أخل الخصم بهذا الإلزام "فالوجه وعظه مرة أو مرتين، فإن لج في ذلك، ترك مناظرته !" [6].

---

1) الأشعري، "مجرد مقالات الأشعري"، ص. 317.
2) نفسه، ص. 323.
3) الباجي، "المنهاج في ترتيب الحجاج"، ص. 9.
4) الأشعري، المرجع السابق، ص. 318.
5) الأشعري، المرجع السابق، ص. 317، والباجي، "كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج"، ص. 7.
6) الأشعري، المرجع السابق، ص. 318 .

2-4 - إن ناظرت من تتوهم أنه من طبقة دون طبقتك **فلا تستصغره** ولا تستخف به فقد يظهر منه ما قد تتفاجؤ به، لأن "استحقار الخصم كاستحقار يسير من النار، فإنه ينتشر من يسيرها ما يحترق به كثير من الدنيا"[1]. ينبغي إذن "أن يحذر استصغار الخصم والاستهزاء به كائنا من كان... ومتى استخففت به لم تتحرز و لم يجتمع ذهنك ولا تكون آمنا أن يتفق عليك ما لا يمكنك أن تدفعه عن نفسك"[2].

2-5 - **يجب أن تتحلى دائما بالصبر والتحمل** لما يصدر عن خصمك ف "تصبر للسائل إذا كنت مجيبا حتى يفرغ من سؤاله محالا كان أو صحيحا، وأن تصبر للمجيب كائنا من كان حتى يفرغ من جوابه وإن كان كالوسواس الذي لا يفهم ...، وأن يكون إفساده له وطعنه عليه بعد استيفائه واستماعه الى آخره، فإن اعترض السائل في جوابه أو المجيب في سؤاله قبل الفراغ منه وعظه واحتمله، فإن لج قطع مكالمته ولا يلتفت الى حكم من يحكم عليه من انقطاع أو عجز ممن لا يفهم"[3].

2-6 - **يجب أن تكون متدبرا لكلام خصمك**، محسنا الاستماع إليه، و"تفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء"[4] غير غافل عن إيقافه إن هو وقع في تناقض، كأن يرجع في ما سبق أن سلم به أو يعطي ما سبق له أن منع، اللهم إلا أن يكون ذلك لسبق لسان[5]. **ولاتكن في ذلك كله متشددا** ف "لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل، بل تعلم أنه يسبق اللسان ومما لا يخلو المتكلم منه"[6].

2-7 - **إن أحسست بظهور الخصم عليك فلا تيأس** وتسلم له بكل ما يلقيه إليك، لأن الواجب دائما هو "النظر إلى كلام الخصم، فإن كان صحيحا فليس إلا التسليم، فإن الأنفة من قبول الحق إذا ورد جهل وباطل، وإن كان مما يقع في مثله الاختلاف فالزم المطالبة بالبرهان وانظر [انتظر] ورود الخواطر في خلال ذلك باتساع ماضاق، فإنه لن يعدمها مريد الحق القاصد إلى الإنصاف"[7].

---

1) الجويني، "الكافية في الجدل"، ص. 541.
2) الأشعري، المرجع السابق، ص. 317-318 .
3) نفسه، ص. 318.
4) الجويني، "الكافية في الجدل"، ص. 535.
5) الأشعري، "مجرد مقالات الأشعري"، ص. 318 .
6) الجويني، المرجع السابق، ص. 535.
7) الأشعري، المرجع السابق، ص. 318 .

2-8 - لا تكن متساهلا مع من حقه التضييق ولا مضيقا على من حقه التساهل. فالخصم إن كان متعنتا فالواجب فيه "أن تتحرز كل التحرز، وتضايقه بكل ما يمكن من المضايقة، وتلحق به كل ما يلحقه من شنعة". أما إن كان مسترشدا فالواجب "أن تساهله، وتصبر له، وتمكنه من الاستقصاء والتفهم". وبصفة عامة لا تسامح مع الخصم إلا في الموضع الذي يعلم يقينا أنه لا يضر في حصول المقصود من المناظرة[1].

2-9 - لا تتكلم إلا فيما تعلم.

2-10- لا تستطرد في كلامك، واجتهد في طلب الاختصار، لأن "الزلل ... مقرون بالإكثار"[2]. وكن مقتصدا في كلامك، "لا تورد في كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه "[3]. وإن طول الخصم عليك بعبارته الطويلة، فلخص من جميعها موضع الحاجة ثم تكلم فيه بما يليق.

2-11 - لا تستدل بدليل إلا بعد أن تكون وقفت عليه وخبرته وامتحنته سلفا، وعرفت صحته وسلامته[4].

2-12- "**إياك أن تتعلق عند الاستدلال إلا بأقوى ما في المسالة** ولا يغرنك ضعف السائل"[5].

2-13- "**إياك أن تلزم خصمك ما لا تتحققه لازما**، فإنه إذا انكشف لك وللحاضرين سقوطه ... سقطت في أعين الحاضرين فتضغف عند ذلك عن نصرة الحق"[6].

2-14 - يجب على كل واحد من المتناظرين أن يحافظ على مرتبته، فرتبة المجيب هي "**التأسيس والبناء** ... على أساس قويم وأصول صحيحة من الأدلة **وغيرها**" ورتبة السائل هي "**الدفع والهدم**" ببيان "عجز المسؤول عن بناء مذهبه على أصل صحيح، أو بيان عجزه عن الخروج مما ألزمه مما له من القول الفاسد". وبالتالي يجب على المتناظرين

1) الجويني، المرجع السابق، ص. 535.
2) الباجي، "المنهاج في ترتيب الحجاج"، ص. 9.
3) الجويني، "الكافية في الجدل"، ص. 536.
4) الباجي، المرجع السابق، ص. 8-10.
5) الجويني، المرجع السابق، ص. 534.
6) نفسه، ص. 536.

معا أن يكونا عالمين بحقائق الأصول، لأنه لا سبيل إلى أن يحافظ كل منهما على رتبته "إلا بمعرفة ما هو الأصل، ومعرفة كيفية البناء على ذلك الأصل، والفصل بين أصل يحتاج إليه لنفسه، وما يحتاج إليه لغيره ليلحق كل فرع بأصله، ولا سبيل إلى ذلك إلا بعد معرفة حقائق الأصول"[1].

2-15- **إذا بان الحق فالواجب أن يذعن له وينقاد إليه**[2].

2-16- إن للحذاق من أهل المناظرة "**حيل وتلبيسات**" يجب على المناظر أن يكون حذرا منها، لأن ركوبها ما هو إلا "**دأب أهل الفسوق في المناظرة**" وسلوك "بعيد عن سلوك سبيل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وعليه **إن كان خصمك محتالا وملبسا فعليك "قطع مكالمته"**[3]. من هذه الحيل التي ينبغي الاحتياط منها، يمكن أن نذكر :

2-16-1- الإغلاق في العبارة ، "كأن يحتال الخصم على الخصم بالتعمق في العبارات حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل ... فإذا أراد أن يتكلم على كلامه أو يحكي شيئا منه للكلام عليه، يقول [المغلق] "لم أقل هكذا"، و"لم أرد ما تحكيه"، أو يقول "لم تفهم ما قلت"، فإن استعاده أعاد بمثل الأول من ألفاظه البعيدة الغامضة"، يريد من كل ذلك التمويه على المجلس "بحذاقته وبراعته ودقة كلامه ومعانيه وبقصر خصمه في الفهم والتحصيل"[4].

2-16-2- الهروب عن المسألة أو عن موضع الإلزام، فيعمد المحتال إلى كلام خصمه مركزا على أمور ثانوية فيه لا تعلق لها بالمقصود، فيكثر "العبارات المستحسنة ويورد الفصاحات البليغة فيما لا يتعلق بفائدة المسألة والإلزام "ليوهم المجلس" أن الخصم لم يتكلم بما فيه تحصيل"[5].

2-16-3- تحريف كلام الخصم وتغييره عن وجهه وحكايته بشكل يخدم غرض المحتال المحرف.[6]

---

1) الجويني، "الكافية في الجدل"، ص. 540.
2) الباجي، "المنهاج في ترتيب الحجاج"، ص. 10.
3) الجويني، المرجع السابق، ص. 542.
4) الجويني، نفسه، ص. 542.
5) الجويني، نفسه، ص. 543.
6) الجويني، نفسه، ص ص. 544-545.

4-16-2 – العمل على جعل الكلام بغير فائدة من خلال نشره والخبط فيه، وذلك عن طريق الخلط بين منصبي السؤال والجواب. فيعمد المحتال إلى إخراج خصمه عن منصبه، فيخرج السائل إلى مجيب أو المجيب إلى سائل[1].

5-16-2 – التمويه على المجلس بتصرفات وأفعال يريد بها المموه أن يقنع المجلس بأن كلام خصمه "ضعيف ركيك لا يساوي الاستماع"، كأن يترك الإقبال عليه "ويلتفت يمينا وشمالا كالمتغافل المشتغل في فكره وخاطره بشيء آخر، أو يأخذ مع غيره في حديث أو سر، مبالغة منه في الإيهام بأن المناظرة انتهت"[2].

الآداب المشتركة التي ينبغي للجالسين للمناظرة أن يعملا بها معا[3]

– الالتزام بالقصد إلى إظهار الحق. ولا ينبغي لأي طرف من طرفي المناظرة أن يكون متوخيا بمناظرته وجلوسه لها بيان فضيلته على صاحبه وإظهارها.

– على كل واحد من الطرفين ألا يبالي أقامت الحجة له أم قامت عليه، إذ الهام هو الحجة وليس مع من كانت هذه الحجة.

– على كل واحد من الطرفين أن يلين كلامه ولا يغلظ فيه، وليتجنب "الألفاظ العامية السخيفة".

– على كل واحد من الطرفين أن يتلقى من صاحبه ما يصدر عنه بقبول ولطف وتحسين.

– ألا يكون الطرفان مناهبين ولكن مناوبين، ف"ينصت المعترض للمستدل حتى يفرغ من تقريره للدليل، ثم المستدل للمعترض حتى يقرر اعتراضه؛ ولا يقطع أحد منهما على الآخر كلامه في إثباته وإن فهم مقصوده من بعضه. وبعض الناس يفعل هذا تنبيها للحاضرين على فطنته وذكائه، وليس في ذلك فضيلة، إذ المعاني بعضها مرتبط ببعض، وبعضها دليل على بعض، وليس ذلك علم غيب أو زجرا صادقا أو استخراج ضمير حتى يفتخر به".

---

1) الجويني، المرجع السابق، ص. 544.
2) نفسه، ص. 546.
3) الباجي، "المنهاج في ترتيب الحجاج"، ص ص. 13-16.
وانظر أيضا عبد الرحمن طه: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ص ص. 199-198 .
- Abdederrahmane TAHA, « ARAB DIALECTICIANS ON RATIONAL DISCUSSION », pp. 73-77.
وزاهر عوض الألمعي، "مناهج الجدل في القرآن الكريم"، ص ص. 446-450.

- على كل واحد من الطرفين أن يقبل "من صاحبه الحجة، فإنه أنبل لقدره وأعون على إدراك الحق وسلوك سبيل الصدق".

- على كل واحد من الطرفين "أن يلزم مقالته ... ولا ينكرها خوف الانقطاع، فإن الانقطاع خير من المكابرة والكذب".

- لا تجلس للمناظرة في علم لا تفهمه، أو في علم خصمك فيه ضعيف. فإن ناظرت في علم لا تفهمه كنت بذلك مهينا لنفسك، وإن ناظرت خصما تعلم ضعفه كنت جائرا عليه.

- لا تورد على صاحبك شبهة تعلم "أنها لا ترد عليه أو لا تلزمه، لأن الزمان أقصر من أن يضيع في الأغلوطات والتغليطات".

- لا مناظرة في ظروف تكون مظنة للمخاطرة.

- تغاضى عن صاحبك إن قل أدبه، و"إن لم تجبك نفسك إلى التغاضي بالكلية فلتسامح له المرتين أو الثلاث، ثم لتعاتبه عتابا ولتعظه وعظا".

* إن قطعت خصمك فلا تضحك منه زيادة في خجله، ففي الانقطاع غنية عن التخجيل.

الآداب المختصة بالمستدل[1]

إن الجالس للقيام بوظيفة الادعاء والاستدلال والتخلص من الاعتراض عليه أن يلتزم بجملة من التعليمات نذكر منها، بالإضافة إلى ما سبق من التعليمات التي تلزمه وتلزم خصمه، ما يلي :

* لا تجلس في مجلس مناظرة جلوس المستدل إلا إذا كنت ممن "يفيد .. سؤاله"!

* إن كان السؤال فاسدا فلا تجب!

* ليكن جوابك تابعا لأقسام السؤال التي تعينه أدوات السؤال المستخدمة فيه وأجب "بما وضعت للسؤال عنه".

- لا تكن في جوابك "قاصرا عن مقصود السائل".
- لا تعرض في جوابك "عن محل السؤال إلى غيره".

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 33، والباجي، "كتاب المنهاج..." ص. 17.

- اشرع "في تقرير الحجة عقيب الدعوى من غير فصل"، وقرر "مقدمات الحجة بما ينبغي"، ولا تنتظر مطالبة المعترض لك بذلك "فتصديه للاعتراض استدعاء للدليل". إن التأخير في تقرير الحجة قد يعد انقطاعا، خصوصا إذا كان ذلك التأخير خارجا عن العادة، ومشعرا بتعذر الدليل على المستدل، وكان "قد تقدم المناظرة ترو وإرهاص بها وتأهب لها بزمن يتسع لتقرير الدليل". ولا مشاحة في تأخير التقرير إذا كان هذا التأخير يسيرا يسمح لك بالنظر في دليلك ونظم عبارتك قصدا لبيان معناك وإيضاح المقصود به.

* لا تكن مبهما.

* لك أن تفترض فترد على السؤال العام بجواب خاص. وتتعلق هذه القاعدة بمفهوم "الفرض". وهو عند الأصوليين "أن يسأل المستدل عاما فيجيب خاصا، مثل أن تكون المسألة ذات صور فيسأل السائل عنها سؤالا يقتضي الجواب عن جميع صورها، فيجيب المستدل عن صورة أو صورتين منها... وكأن المستدل اقتطع [فرض] تلك الصورة عن أخواتها فأجاب عنها". بعبارة أخرى إن السائل يسأل إثبات القضية الكلية والمستدل يجيب بإثبات القضية الجزئية. وقد أجاز أغلب الجدليين حق الفرض للمستدل لما في ذلك من فوائد أهمها "أن المسؤول قد لا يجد دليلا إلا على بعض صور السؤال [أي على القضية الجزئية]، فيدور الأمر بين:

أن يكلف تعميم الجواب فيما عدا تلك الصورة فيكون مفتيا [حاكما ومثبتا] بغير علم وهو حرام،

وبين أن يسكت عن الجواب بالكلية فيكون كاتما للعلم في الصورة التي عرف دليلها وهو حرام أيضا ومنع له من فائدة يفيد بها السائل"، وبما أن "ما لا يدرك بكليته لا يترك بكليته" وأن "بعض الشر أهون من بعض" فإن جواب المستدل "فيما ظهر له دليله دون غيره" وكان متضمنا "لمصلحة محضة لا تعارضها مفسدة"، "يكون متعينا".

الآداب المختصة بالمعترض

إن الجالس للقيام بوظيفة السائل والمعترض عليه أن يعمل بالحقائق التالية :

1. لا يقبل السؤال إلا إذا كانت الغاية منه الكشف عن الحق وإفادته، وذلك بغض النظر عن وجوب تعيين من سيتحقق على يديه هذا الكشف وهذه الإفادة، فقد يكون هو السائل وقد يكون هو المجيب، وقد يكون الكشف والإفادة غير ممكنين بدون تعاون الطرفين واشتراكهما.

إن استحضار هذه الغاية من السؤال يوجب أن يكون مجيء السائل مجيء "المستفيد الكاشف عن الحق" لا "مجيء المعاند والمعجز والمتعنت والهازل والمتلاعب"[1].

ويرتبط بهذا الإيجاب إلزام آخر يقتضي بأن يكون معروفا عن السائل "انتماؤه إلى مذهب معين يذب عنه وينصره" و"يؤاخذ به" إن هو خرج عنه ورجع فيه، وذلك صونا للمناظرة عن الانتشار، لأن "من لا ينحصر في مذهب يؤاخذ به إذا خرج عنه أخذ بأطراف المذاهب فلا ينضبط"[2].

2. بما أن السائل جاد في سؤاله فيجب أن يكون الذي يتوجه إليه السؤال، عند السائل، ممن يفيد سؤاله، أي ممن يعلم السائل إمكان الاستفادة منه بواسطة سؤاله. وعليه لا ينبغي أن يتوجه السؤال إلى من يعلم أن سؤاله لا يفيد، كالعامي والصبي. إن المسؤول، ليصح سؤاله، ينبغي أن يكون عند السائل "أهلا للإفادة"، وأهلية الإفادة هذه هي التي تمكن من أن يكون السائل "مستفيدا ومفيدا"[3].

3. لتتحقق الاستفادة والإفادة يجب ألا يتعلق السؤال إلا بما يمكن الكشف عن وجه الحق فيه. وبالتالي لا ينبغي أن يكون المسؤول عنه من الأمور الغامضة التي يتعذر الوقوف على الحق فيها تعذرا مطلقا، كالسؤال عن الأمور التي استأثر الله بعلمها، ولا من الأمور الدقيقة التي يتعذر التحقيق فيها تعذرا إضافيا، كالسؤال عن أمور تكون بالإضافة إلى المسؤول من الأمور التي "ليست من علمه" بسبب خسة رتبته في العلم التي تجعل منه غير عالم بالمسؤول عنه وبالتالي غير قادر على إفادة الحق فيه والكشف عنه. ينبغي إذن أن يكون المسؤول عنه، بالإضافة إلى المسؤول، "قريب الاستخراج"[4].

4. للاستفادة من المسؤول يجب أن يكون السؤال الموجه له مفهوما عنده، وبالتالي يلزم السائل بأن يبين في عبارته ولا يبهم ولا يجمل.

إن السائل، إن هو عمل بالحقائق الأربعة السابقة، ضمن لسؤاله أو أسئلته الصحة والاستقامة، فيكون "مستفيدا ومفيدا"، ويكون مخاطبه "أهـــلا للإفادة"، وتكون مسألته "قريبة الاستخراج للمسؤول"، وصيغة سؤاله "بينة".

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 33.

2) الطوفي، نفسه، ص . 35.

3) الطوفي، نفسه، ص . 34.

4) الطوفي، نفسه، ص . 34.

إن كان للجالس السائل أسئلة متعددة كلها صحيحة ومستقيمة، فهل له أن يوجهها دفعة واحدة أو عليه، بالعكس من ذلك، ألا يطرح منها إلا الواحد ولا ينتقل إلى غيره إلا بعد استيفاء الجواب والاعتراض عليه؟ الأمران معا جائزان عند الأصوليين وإن كانا متفاضلين. إن المتقدمين كانوا يختارون طريق الاقتصار على السؤال الواحد، أما المتأخرون فقد فضلوا طريق الوصل بين كل الأسئلة.

"طريقة المتقدمين في توجيه الأسئلة"

تلزم طريقة المتقدمين في توجيه الأسئلة بالإفراد في السؤال. فليس للسائل إلا إيراد سؤال واحد مفرد، ثم يسمع جوابه، ثم يورد غيره سؤالا مفردا ليسمع جوابه، ثم غيره مفردا أيضا ليسمع جوابه، وهكذا إلى أن يفرغ من أسئلته. وتمتاز هذه الطريقة بأنها "أيسر للفهم لورود جواب كل سؤال عقيبه"[1].

"طريقة المتأخرين في توجيه الأسئلة"

تبيح طريقة المتأخرين في توجيه الأسئلة الجمع بين الأسئلة وتوجيهها، حسب الإمكان، سردا واحدا، سؤالا بعد سؤال، وبعد الفراغ منها كلها يجاب عنها سردا واحدا أيضا. وقد عدت هذه الطريقة طريقة "المحققين" لأنها "أخصر وأظهر لمنار الحق"، إذ تمكن المجيب من أن يسرد "أدلته متوالية متعاضدة بعضها ببعض لفظا ومعنى"[2].

وإذا كان الجمع بين الأسئلة مطلوبا، فهل يطلب أيضا ترتيبها قبل سردها أم لا؟ إن الرأي الغالب عند الأصوليين هو القول بلزوم ترتيب الأسئلة، لأن هناك تدرجا فيها، فبعضها مسبوق طبعا ببعض، وبالتالي لم يحسن تقديم المسبوق مع تأخير السابق. وإن لم يقع اتفاق بين الأصوليين حول التدرج أو الترتيب المستحسن للأسئلة، إلا أن هناك ضابطا ينبغي احترامه دائما في كل ترتيب مقترح للأسئلة وهو "ألا يلزم منه تناقض" السائل بأن "يمنع بعد تسليم" أو "ينكر بعد اعتراف"[3].

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 81.

2) الطوفي، نفسه، ص . 81.

3) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص ص. 234-235، الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 81.

لما كان توجيه السؤال حقا من حقوق المستدل له، فإن الحديث عن ترتيب الأسئلة ما هو في الحقيقة إلا حديث عن ترتيب حقوق السائل المعترض.

(ترتيب حقوق السائل المعترض)

ليس هناك اتفاق، كما قلنا سابقا، على الترتيب المستحسن لحقوق السائل المعترض. ولتقريب مفهوم الترتيب هذا وما يلزم عنه، نثبت ترتيبين مستحسنين أحدهما للقدماء والآخر للمحدثين المتأخرين.

أ. **ترتيب القدماء**، ونقربه بالسلم التالي المتجه من الأعلى إلى الأسفل[1]

<table dir="rtl">
<tr><td>الدرجة الأولى
البدء</td><td colspan="2">منع الحكم في الأصل</td><td>"يبدأ بالمنع من الحكم في الأصل، لأنه إذا كان ممنوعا لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعا أو مسلما ولا كون الأصل معللا بتلك العلة أو بغيرها"</td></tr>
<tr><td></td><td rowspan="3">الاعتراض على العلة</td><td>المطالبة بإثبات ما عد علة لحكم الأصل متحققا في الفرع</td><td>ثم "يطالبه بإثبات الوصف في الفرع"</td></tr>
<tr><td>الدرجة الثانية</td><td>المطالبة بطرد العلة</td><td>ثم "باطراد العلة"</td></tr>
<tr><td></td><td>المطالبة بتأثير العلة</td><td>ثم "بتأثير العلة"</td></tr>
<tr><td>الدرجة الثالثة</td><td colspan="2">فساد الوضع</td><td>ثم بكون الدليل "غير فاسد الوضع"</td></tr>
<tr><td>الدرجة الرابعة</td><td colspan="2">فساد الاعتبار</td><td>ثم بكون الدليل "غير فاسد الاعتبار"</td></tr>
<tr><td>الدرجة الخامسة</td><td colspan="2">القلب</td><td>ثم "بالقلب"</td></tr>
<tr><td>الختم
الدرجة الأخيرة</td><td colspan="2">المعارضة</td><td>ثم "بالمعارضة"</td></tr>
</table>

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص ص. 234.

ب. **ترتيب المتأخرين**، ويقربه السلم التالي

الدرجة الأولى	البدء	أولا	الاستفسار
الدرجة 2		فالتدرج إلى	فساد الاعتبار
الدرجة 3		ثم التدرج إلى	فساد الوضع
الدرجة 4		ثم التدرج إلى	منع حكم الأصل
الدرجة 5		ثم التدرج إلى	منع وجود العلة في الأصل
الدرجة 6		ثم التدرج إلى	منع علية الوصف
الدرجة 7		ثم التدرج إلى	المطالبة وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم وعدم الظهور وعدم الانضباط وكون الحكم غير صالح الإفضاء إلى المقصود
الدرجة 8		ثم التدرج إلى	النقض والكسر
الدرجة 9		ثم التدرج إلى	المعارضة
الدرجة 10		ثم التدرج إلى	منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكم الفرع حكم الأصل
الدرجة 11		ثم التدرج إلى	القلب
الدرجة الأخيرة	الختم	وأخيرا	القول بالموجب

إن ترتيب الأسئلة، سواء أكان وفق ترتيب القدماء أو وفق ترتيب المتأخرين، يبين حقوق المعترض المختلفة من جهة، ويبين من جهة أخرى وجه التمتع بهذه الحقوق وطريقه، وبالتالي يمكن من تبين منزلته الاعتراضية حين يعترض حقا.

وللمنزلة التي ينزلها المعترض ثلاثة وجوه دلالية :

أ. إن المعترض، إن وجد في درجة اعتراضية ما، فذلك دليل على أن الدرجة أو الدرجات التي قبلها لم تنفعه في التخلص من دعوة المستدل والتحلل من الالتزام بالمدعى المدعو إليه. وبالتالي، كان **على المعترض ألا يفرط في حق من حقوقه بأن يبادر إلى النزول في درجة من الدرجات دون أن يستنفد حقه في النـــزول في ما قبلها**، لأن مجرد نزوله في درجة يفوت عليه حق النزول في ما قبلها.

ب. إن المستدل، إن نجح في دفع الاعتراض في درجة ما، فذلك **إلزام للمعترض بأن ينتقل منها إلى ما يقع تحتها دون ما يقع فوقها،** لأن الانتقال لا يكون مشروعا بالإضافة إلى السائل المعترض إلا "إذا كان انحدارا من الأعلى إلى الأدنى، [أما] إن كان ترقيا من الأدنى إلى الأعلى، كما لو أراد الترقي من "المعارضة" إلى "المنع" لم يمكن من ذلك لأنه يكذب نفسه"[1].

ج. إن دفع الاعتراض في آخر درجة من درجاته، "المعارضة" أو "القول بالموجب"، إلزام للمعترض بالالتزام بالمدعى المدعو إليه، لأنه **لا درجة اعتراضية بعد "المعارضة" و"القول بالموجب" يمكن للمعترض أن ينـــزلها.**

وقد تم الانضباط بقاعدة الائتمار بالمعروف والانتهاء عن المنكر، وبقواعد المجلس، وبقواعد الجلوس، وقد احترمت شروط صحة السؤال، ووجهت الأسئلة بطريقة مقبولة تحفظ للسائل حقوقه، فيبقى أن تعلم، بعد ذلك، الضوابط المنطقية التي تجعل من السؤال سؤالا مشروعا ومسموعا والضوابط المنطقية التي تجعل من الرد جوابا مشروعا ومسموعا. فما هي إذن هذه الضوابط المنطقية لكل من السؤال والجواب ؟

---

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص . 235.



القسم الثاني

التقويم الداخلي للمناظرة

الدرجة الأولى (1) المدافعة في الفهم

الدرجة الثانية (2) المدافعة في الاعتداد بالنص

الدرجة الثالثة (3) المدافعة في الاعتداد بالتدليل مطلقا

الدرجة الرابعة (4) المدافعة في الاعتداد بتدليل مخصوص

4-1- المدافعة في الاعتداد بالقياس

4-2- المدافعة في الاعتداد بالاستدلال



إن المجالات التي تتم فيها المدافعة مجالات تابعة ومترتبة على المقامات التي يوجد فيها الناظر المدعي الداعي :

* فهو حين يخاطب غيره ويدعوه إلى الالتزام بمدعى ما يكون مبلغا ومبينا، أي يكون في مقام إفهام الغير "سيما في تعيين مدعاه". وعليه كان بإمكان هذا الغير أن ينتصب له ليسأله إنجاز فعل الإفهام هذا خصوصا إن كانت هناك عوامل تجعل من المراد من خطاب الناظر المدعي الداعي أمرا غير بين وغير واضح. المجال الأول الذي تقع فيه المدافعة إذن هو مجال الفهم، فهم خطاب المدعي، يقوم فيه المخَاطب مقام طالب الفهم، والمخاطِب مقام المفهم. وقد اصطلح على هذا المدافعة باسم **سؤال الاستفسار**، تناولها الأصولِيون قصد بيان متى يصح الاستفسار، وكيف يكون الجواب عليه صحيحا.

والمدعى الذي يدعو الناظر إليه لا يخلو إما أن يكون قد ثبت لديه عملا بنص مسلم به يشترك الجميع في قبوله، أو على الأقل يشترك في القول به كل من المخاطب الداعي والمخاطب المدعو، وإما أن يكون قد ثبت لديه عملا بنظره هو واسترشاده واستدلاله، فإن كان الأول كان الناظر المدعي مستدلا بالنص وناقلا عنه، وبالتالي كان في مقام تفسير النص وإيضاحه،و إن كان الثاني، كان الناظر المدعي مستدلا بغير النص، وبالتالي كان في مقام إنشاء المدعى والتدليل له.

ويترتب على مقام الاستدلال بالنص الذي قد يوجد فيه الناظر المدعي الداعي مقام سؤالي خاص تابع، يقفه المخاطب، هو مقام المدافعة في النص الذي استدل به الناظر المدعي، وفي الكيفية التي استدل بها. وقد اصطلح على تسمية هذا النوع من المدافعة باسم "**الأسئلة الواردة على الاستدلال بالنص**" كتابا أو سنة، وذلك لنموذجية القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للنصوص التي يمكن أن يستدل بها.

أما مقام إنشاء المدعى والتدليل له فيترتب عليه جملة من مقامات الدفع متباينة ومتراتبة. فقد يدفع الاعتداد بالاستدلال أصلا في الأمر الذي استدل فيه الناظر الداعي، فينتصب المخاطب ليمنع المخاطب من التمكن من التدليل مطلقا، وقد سمى الأصوليون

هذا المقام الذي يوجد فيه السائل مقام " **إفساد الاعتبار**". وقد يدفع الاستدلال الذي اعتد به المستدل بشكل خاص، وذلك إن كان المدعى الذي يدعو إليه المستدل مما يصح الاعتبار فيه ولكن التدليل الذي أورده المستدل تدليل غير مستقيم، لإخلاله بشرط من شروط استقامة التدليل. ولما كانت التدليلات الأساس عند الأصوليين هي التدليلات "القياسية" من جهة والتدليلات "الاستدلالية" من جهة أخرى فإن المدافعة في التدليل الأساسية رجعت عندهم إلى **المدافعة في "القياس" والمدافعة في "الاستدلال"**.

* مجالات المدافعة الرئيسة إذن :

1. مجال المدافعة في الفهم
2. مجال المدافعة في الاعتداد بالنص، كتابا أو سنة،
3. مجال المدافعة في الاعتداد بالتدليل مطلقا
4. مجال المدافعة في الاعتداد بتدليل مخصوص

1-4 بالقياس

2-4 بالاستدلال.

ونجد في كل واحد من هذه المجالات الخمسة ضوابط تشرع لكل من السؤال والجواب تشكل مجتمعة **نظرية الأصوليين في التقنين للمناظرة من داخلها**.

(الدرجة الأولى)

1. المدافعة في الفهم

الاستفسار سؤالا وجوابا

الاستفسار "طلب الفسر". والفسر "البيان". وعليه فالاستفسار "طلب بيان معنى اللفظ"[1]. وقد عد الاستفسار، عند بعض الأصوليين، **"طليعة جيش الاعتراض"** وإن لم يكن "من جنسها، إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل، والاستفسار ليس من هذا القبيل"[2]، لأن غرض المستفسر عن لفظ من الألفاظ هو "الكشف عن مراد المستدل به"[3]. وقد يكون الاستفسار من قبيل الاعتراض عامة والمنع خاصة، لأن المعترض المستفسر "منع أن لفظ المستدل مفيد" وبالتالي منع من أن يكون "جائز الإيراد في المناظرة"[4].

يكون سؤال الاستفسار مشروعا ومسموعا، وبالتالي يلزم المستدل بالجواب عنه، إذا كان في اللفظ المستخدم من قبل المستدل والمستفسر عنه "إجمـــال" أو "غرابة"، وإلا كان الاستفسار مجرد "تعنت مفوت لفائدة المناظرة"[5]؛ ولا يكفي في صحة الاستفسار إدعاء المستفسر الإجمال أو الغرابة في اللفظ المستفسر عنه، **بل يجب على المعترض بالاستفسار أن يدلل لإجمال اللفظ أو غرابته ليسمع الاستفسار منه**، لأن الأصل في الألفاظ البيان والوضوح، والمستفسر حين يستفسر، فإنه يكون مدعيا لخلاف الأصل، ومادام يطلب من الذي يدعي خلاف الأصل أن يقدم البينة على ادعائه – "البينة على مدعى خلاف الأصل"[6] – فيطلب هنا من المستفسر الذي يدعي خلاف البيان والوضوح، وهو الإجمال والغرابة، أن يدلل للإجمال والغرابة الذين يدعيهما في لفظ المستدل. وظيفة المستفسر إذن، حين يستفسر، أن يبين الإجمال والغرابة. فلا يقبل الاستفسار منه ولا يسمع "إلا بعد بيان اشتمال اللفظ على إجمال أو غرابة، فيقول المعترض

---

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 258/2.
2) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 230.
3) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 55.
4) الطوفي، نفسه، ص . 55.
5) التفتازاني، المرجع السابق، 258/2.
6) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 258/2.

أولا اللفظ الذي ذكره المستدل مجمل أو غريب ...
[ثانيا أنه مجمل أو غريب] بدليل كذا.
فعند ذلك يتوجب على المستدل التفسير"[1].
المستفسر إذن ملزم بعبء التدليل لإجمال المستفسر عنه أو غرابته.
يترتب على سماع الاستفسار إلزام المستفسر بإحدى الوظائف التالية :
المنع : فالمستفسر (بفتح السين) لا يسلم للمستفسر (بكسر السين) بأن اللفظ مجمل أو غريب، ويستند المانع في هذا إلى "وضع معروف أو عرف مشهور أو قرينة مبينة"[2].
البيان : فيبين المستفسر (بفتح السين) ظهور اللفظ المسؤول عنه في مقصوده، ويستند في بيان ظهوره إلى "النقل عن أهل اللغة" أو "العرف العام" أو "العرف الخاص" أو "القرائن المضمومة" مع اللفظ.[3]
التفسير. وذلك إن عجز المستفسر (بفتح السين) عن المنع والبيان، إذ له الحق أن يستخدم اللفظ باصطلاحه هو شريطة أن يبين هذا الاصطلاح ويفهمه.

إن الغاية من فعل الاستفسار ومما يترتب عليه من أفعال المَنع والبيان والتفسير، هي **الكشف عن المراد من الكلام ليسلم فيما بعد إمكان البناء عليه**. إن ما يهم المستدل له في هذه الدرجة الاعتراضية الأولى ليس كلام المستدل **ولكن مراد المستدل من كلامه**، إن في تحرير مدعاه أو في تحقيقه. فالمراد من الكلام ينبغي أن يكون مكشوفا وبينا. وكل مرة لم يتعين فيها المراد صلح الإيقاف بالاستفسار. وبالتالي، لم يكن للاستفسار تعلق بشوط أو طور معين من أشواط أو أطوار المناظرة، إذ يمكن أن يسري في كل درجات سلم الاعتراض، إذ المستدل في كل هذه الدرجات مبلغ، وباعتباره مبلغا، "يلزمه تفهيم ما يقوله". من هنا كان سؤال الاستفسار أعم الأسئلة "فلا سؤال أعم منه"*. وبالتالي يحسن ألا يعد درجة اعتراضية مخصوصة، لها ما قبلها وما بعدها، وإنما الأليق أن يعد مطالبة لكل من المدعي والمدعو بالالتزام بأصل عام هو **"الأصل في الكلام الإبانة والإفهام"** :

- فالمستدل يكون مخلا بهذا الأصل إن أثبت المستدل له أن كلام المستدل غير مفهوم،
- والمستدل له يكون مخلا بهذا الأصل إن هو فشل أو عجز عن فهم كلام المستدل دون أن يدلل لسبب امتناع الفهم في حقه.

---

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 228.
2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 55.
3) الشاشي، "أصول الشاشي"، ص. 245. والتفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 2/258-259.
* فهو "يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات و على جميع الأدلة" ابن الحاجب 258/2.

(الدرجة الثانية)

2. المدافعة في الاعتداد بالنص

تقويم الاعتبار بالنص

إن المدعي قد يدعو غيره إلى الالتزام بمدعى من المداعي بحجة أن ذلك المدعى ثابت بآية قرآنية كريمة أو بحديث نبوي شريف، وبالتالي فإن هذا المدعي يكون معتبرا بنص من نصوص القرآن الكريم أو بنص من نصوص السنة النبوية. واعتباره بهما لا يلزم المخاطب بالاعتبار إلا إذا استطاع المعتبر أن يجيب على ما يمكن للسائل المدعو أن يتوجه به على الاعتبار بالنصوص عامة والاعتبار بالقرآن وبالسنة خاصة. ذلك أن للاعتبار بالكلام الإلهي مجاري منها الصحيح ومنها الفاسد، وقد يكون المعتبر بالقرآن الكريم قد أجرى اعتباره مجرى فاسدا. كما أن للاعتبار بالكلام النبوي موانع وقوادح تطال كلا من ثبوته رواية والعمل به دراية.

(تقويم الاعتبار بالكتاب)

إن استدل مستدل بالكتاب، سواء أكان استدل بنص أو بظاهر أو بعموم، فيمكن للمستدل له أن يتكلم على الاستدلال الذي خوطب به بطريق من الطرق التالية :

1 - أن يواجه المستدل بالقول "**إنك لا تقول به**"[1]، وذلك إذا كان المستدل لا يعتقد الدلالة الثابتة بذلك الكتاب- الآية ولا يعمل بها، فقد يكون إنما أوردها لإلزام المستدل له بالمدعى فقط دون أن يكون هو ملتزما بها. إن **المستدل بدليل ينبغي أن يكون معتقدا لذلك الدليل وإلا فيمكن أن يرد دليله** ؛ وعليه يتوجب على المستدل المعارض

1) الشيرازي، "المعونة"، ص ص. 145-146.

بـــ "إنك لا تقول به" أن يقر بأنه يقول به. ولا يتعلق هذا الوجه الاعتراضي بالدلالات والمعاني الثابتة من النصوص القرآنية الكريمة فقط، ولكن يتعلق أيضا بطرق تأويلها وفهمها، وهي الطرق المحررة والمقننة في علم أصول الفقه؛ فقد يعمد المستدل المدعي إلى طريق من هذه الطرق ليؤسس فهمه لآية من الآيات وتأويله لها عليه، يتوخى من ذلك إلزام المستدل له بهذا الفهم وهذا التأويل، ودون أن يكون معتقدا لصحة ذلك الطريق الذي سلكه في الفهم. كأن يكون مثلا استخدم طريق "دليل الخطاب" في فهم آية من الآيات واثبات ذلك الفهم لغيره وإلزامه به. يواجه هذا المستدل بأنه لا يقول بدليل الخطاب، والمعنى الذي يدعيه ويدعو إليه لا يلزم إلا بدليل الخطاب، وبالتالي فهو معنى لا يلزم المستدل ذاته فكيف يدعو غيره إلى الالتزام به. لا مخرج للمستدل سوى أن يقر بأنه يقول به وإلا كان اعتباره فاسدا وبالتالي غير ملزم.

2 - أن يواجه المستدل "**بالقول بموجب الآية**"[1]. إن المعترض هنا يوجه الآية توجيها مغايرا لتوجيه المستدل مستفيدا في ذلك إما من ثنائية الوضع اللغوي والوضع الشرعي الاصطلاحي لمفردات القرآن الكريم، وإما من ثنائية المراد وغير المراد. فقد يكون المستدل احتج من آية من الآيات بالوضع اللغوي فيواجهه السائل المعترض بأنه هو أيضا يحتج من الآية نفسها، ولكن بوضعها الشرعي لا اللغوي. وفي مثل هذه الحالة يلزم المستدل ببيان حجية تقديم الاستناد إلى الأوضاع اللغوية في فهم ألفاظ القرآن الكريم... وقد يحتج المستدل من الآية بأحد الوضعين فيواجهه المستدل له بأنه هو أيضا يحتج من الآية بالوضع الذي احتج به ولكن بمراد آخر. إن السائل هنا يوجب للآية، وبالوضع الذي استخدمه المستدل لها، مرادا غير المراد الذي اعتقده المستدل. يلزم المستدل حين يواجه بمثل هذا الاعتراض بالقول بالموجب، ببيان أن الدلالة التي استخدمها هو أظهر في اللغة، وأنها هي المراد من الآية، وهو بيان يتم له من سياق الآية وغيره. إن القول بموجب الآية، كطريق اعتراضي، **يلزم المستدل**، إن هو أراد أن يصح له الاعتبار بالآية التي اعتبر بها، **أن يدلل لصحة احتجاجه بوضعها اللغوي** (**أو بوضعها الشرعي إن كان احتج به**) **ولصحة فهمه لها وللمراد منها**؛ وإلا لم يكن اعتباره بالآية ملزما لمخاطبه.

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص ص 147-148.

3 – أن يواجه المعترض المستدل بـــ "**المشاركة في الدليل**"[1]. وذلك مثلا إن عمد المستدل إلى دليل من الأدلة ليثبت به صحة فهمه للآية وتعيينه للمراد منها. فقد يشاركه المعترض في ذلك الدليل ولكن مع تصييره حجة عليه لا حجة له بحيث يثبت به المعترض فهما آخر للآية وتعيينا مغايرا للمراد منها. إن "المشاركة في الدليل" هي بمثابة قلب للدليل، فعوض أن يدل للمستدل يجعل منه المعترض دليلا له على المستدل. يلزم المستدل إن هو شورك في دليله "أن يسقط دليل السائل ليسلم له ما تعلق به".ولا شك في أن هذا الإسقاط لن يتناول الدليل ذاته ولكن كيفية استخدامه فقط، فالمستدل إن أسقط الدليل ذاته فإنه سيكون قد أسقط دليله هو، وبذلك سيكون قد رجع فيما أثبته سلفا. المشاركة في الدليل إذن نوع من "المعارضة" بمعناها المخصوص كما سنرى لاحقا، يتحول فيها المستدل إلى معترض، وهو تحول تمس الحاجة إليه لاستيفاء شروط الاعتبار بالأدلة عامة والدليل الذي استدل به المستدل خاصة.

4. أن **يدعي المعترض إجمال الآية** المعتبر بها، إما في الشرع وإما في اللغة ومدللا لهذا الإجمال[2]. إن المعترض هنا ملزم بالتدليل لدعوى الإجمال التي يعارض بها، فيكون بذلك سائلا سؤال استفسار، وملزما بما يلزم به المستفسر عامة، كما رأينا سابقا. وبعد التدليل للإجمال لا يبقى للمستدل سوى بيان هذا الإجمال وإلا كان اعتباره بالآية التي ثبت إجمالها اعتبارا فاسدا.

5. أن يواجه المعترض المستدل **بادعاء النسخ**، فإن ثبت أن الآية التي اعتبر بها المستدل آية منسوخة فسد بذلك اعتباره[3].

6. أن **يتأول المعترض الآية** التي اعتبر بها المستدل. ويلزم المعترض هنا أن يدلل لتأويله، وبذلك يتحول إلى مستدل، أما إذا لم يدلل لهذا التأويل الذي يعارض به لم تسمع معارضته. إذا عورض المستدل بالتأويل، تأويل ظاهر أو تخصيص عام ...، فيلزم "بأن يتكلم على الدليل الذي تأول به" المعترض، وذلك ليسلم له ما اعتبر به، وإلا فاعتباره فاسد[4].

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 150.
2) نفسه، ص. 150.
3) نفسه، ص. 151.
4) نفسه، ص. 151.

7. أن **يعارض بآية أخرى** تدل لحكم مخالف للحكم الذي تدل له الآية التي اعتبر بها المستدل. ويلزم المستدل في هذه الحالة أن يتكلم على معارضة المعارض وكأنه قد انتصب للقيام بوظيفة الاعتراض ابتداءا، كما يمكنه أن يرجح ويقدم الآية التي اعتبر بها هو على الآية التي عارض بها المعترض، وذلك وفق ضوابط الترجيح بين النصوص كما هي محررة عند الأصوليين[1]. وقد يباح للمستدل أن يواجه المعترض بالقول إن "معارضتك يعارضها دليل آخر غير النص المذكور دليلا، وبالتالي فهما يتقاومان ويتساقطان وبتساقطهما يبقى النص سالما[2]".

8. أن **يعارض بقراءة مخالفة**. فيكون الاعتراض هنا بـــ "اختلاف القراءة"، فقراءة المستدل للآية، وإن كانت قراءة متواترة فهي معارضة بقراءة أخرى هي أيضا متواترة وتدل لخلاف ما تدل له القراءة التي قرأ بها المستدل. إن القراءتين هنا مثلهما مثل الآيتين المتعارضتين، يصح فيهما ما صح في الاعتراض بالآية وفي دفعه[3].

(الكلام على الاستدلال بالسنة)

إن الاعتراض على دلالة السنة يتم من ثلاثة أوجه، "الرد والكلام على الإسناد والكلام على المتن"[4].

1 - الكلام على السنة بالرد[5]

إن الخبر النبوي الذي يمكن أن يعتبر به مستدل من المستدلين، قد يواجه من معترض من المعترضين، خصوصا إذا كان ذلك الخبر خبر آحاد، بالرد وعدم القبول مطلقا. فبالإضافة إلى "الرافضة" التي لا تقول بأخبار الآحاد عامة، يوجد من يرفض الاعتبار بهذه الأخبار بشكل خاص. فالحنفي مثلا يرفض خبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى، والمالكي يرفضه إذا كان مخالفا للقياس... وعليه إن المعتبر بخبر الواحد قد يعترض عليه بالرد إما بشكل عام وإما بشكل خاص، وهو ملزم في الحالتين معا بنقل الكلام إلى إثبات أن خبر الآحاد أصل من أصول الدين يجب العمل به، وذلك ليصح له اعتباره، وإلا فاعتباره فاسد بالإضافة للمعترض عليه.

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 153، والطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 51.
2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 51.
3) الشيرازي، "المعونة"، ص. 150.
4) نفسه، ص. 150.
5) نفسه، ص ص. 155-157.

2 – الكلام على الإسناد

يتم الكلام على الإسناد من وجهين :

1. المطالبة بإثباته
2. القدح فيه

2-1. المطالبة بإثبات الإسناد

وتجوز هذه المطالبة "في الأخبار التي لم تدون في السنن و لم تسمع إلا من المخالفين". ويجاب عنها بأن يبين المستدل للمعترض إسناد الخبر، أو بأن يحيله على "كتاب معتمد"[1].

2-2. القدح في السند

قد يقدح المعترض في سند الخبر النبوي الذي يعتبر به المستدل، بأن يدعي المعترض مثلا أن في راويه سببا يوجب الرد، كالكذب والغفلة والابتداع، أو أن راويه مجهول، أو أنه حديث مرسل، أو أن راوي الحديث أنكره، أو أنه رواية لم يعمل بها، أو أن فيه زيادة "لم تنقل نقل الأصل" أو غير ذلك من القوادح المعروفة في علوم الحديث[2].

إن المعتبر بالخبر النبوي إن قدح في سند خبره يلزم بدفع هذا القدح بطريق من الطرق التالية :

- بنقل الحديث بالسند الصحيح إلى النبي صلعم
- بعزوه إلى كتاب مشهور بالصحة تعول عليه الأمة كالكتب الستة
- بشهرته بين أئمة الفقه من غير ظهور قادح منهم فيه.

إن المحتج بالسنة ملزم بصفة عامة بألا يحتج إلا بالصحيح منها. ولكن هذا الصحيح ذو مراتب، قد يختلف فيها وفي تدرجها، فينبغي إذن التوافق فيها بين المستدل والمستدل له. "ومراتب الصحيح المعمول به" حسب نجم الدين الطوفي الحنبلي مثلا سبعة :

(1) ما اتفق عليه البخاري ومسلم

(2) ما انفرد به البخاري

(3) ما انفرد به مسلم

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص ص. 157-159.

2) انظر همام عبد الرحيم، "الفكر المنهجي عند المحدثين".

(4) ما خرج على شرطهما و لم يخرجاه

(5) ما خرج على شرط البخاري

(6) ما خرج على شرط مسلم

(7) "ما حكم بعض أئمة النقل المعتبرين بصحته من غير معارض له في ذلك"[1].

3 – الكلام على المتن

إن السنة النبوية الشريفة، قولا كانت أم فعلا أم إقرارا، مثلها مثل الكتاب الكريم، وبالتالي "يتوجه عليها ما يتوجه عليه". فيعارض الاعتبار بها بعدم القول بها، أو بموجبها، أو بالمشاركة فيها وقلبها، أو بدعوى الإجمال، أو بدعوى النسخ، أو باختلاف القراءة. ويجاب عن هذه المعارضة بنفس الكيفية التي يجاب بها عنها وهي متعلقة بالاعتبار بالقرآن الكريم[2].

إن الاعتبار بالسنة النبوية الشريفة، يقتضي اذن، تفاعل المعتبر مع المعترض في ما يصدر عن هذا المعترض من موانع تتعلق إما بالإسناد وإما بالمتن، تفاعلا ينبغي أن ينتهي إلى تثبيت النص المعتبر به للسائل المعترض. لكن قد يثبت هذا النص ومع ذلك يبقى للسائل الحق في أن يعارض هذا الثابت بثابت آخر صح عنده، هو أيضا نص نبوي يمكن الاعتبار به، وإن تم الاعتبار به لن يتم الانتهاء إلى ما أدى إليه الاعتبار الأول. إن المعترض إذن له حق « **المعارضة** »، معارضة نص المستدل بنص آخر. يلزم المستدل في هذه الحالة بأن يرجح نصه الذي اعتبر به على النص الذي عورض به. ويتم له ذلك من وجهين، من وجه السند ومن وجه المتن.

(ترجيح الأخبار من حيث إسنادها)

يعمد المعتبر المستدل إلى النظر في الموازنة بين سندي النصين، نصه هو ونص المعترض، ليقدم وجوب الاعتبار بنصه على وجوب الاعتبار بالنص المعارض، وذلك بالاحتجاج بقانون من قوانين الترجيح بين الأحاديث التي يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال :

– رواية الأضبط مقدمة

– رواية الأعلم مقدمة

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 51.

2) الشيرازي، "المعونة"، ص ص. 165-198.

- رواية الأقرب إلى رسول الله صلعم مقدمة
- رواية الأعرف بما يروى مقدمة
- رواية الأكثرين مقدمة
- رواية الأكثر صحبة للرسول صلعم مقدمة
- رواية الأكثر عناية بالحديث النبوي وبسوقه مقدمة
- رواية من لم يضطرب لفظه مقدمة
- رواية الأورع والأحوط في الحديث مقدمة

رواية أهل الحرمين الأعرف بما دام من السنن واستمر مقدمة ...

إن المعتبر المرجح حين يرجح وجوب الاعتبار بما اعتبر به إنما يكون مدللا بالاستناد إلى قانون من القوانين الترجيحية. فقد يدلل مثلا بأن راوي الحديث الذي اعتبر به كبير وراوي الحديث الذي عورض به صغير، والكبير أضبط من الصغير، وبالتالي وجب تقديم رواية الكبير على رواية الصغير عملا بأن رواية الأضبط مقدمة. وقد يدلل بكثرة الرواة وذلك إذا كان الحديث الذي اعتبر به أكثر رواة من الحديث الذي عورض به، عملا بأن الشيء بين الجماعة الكثيرة أحفظ منه بين العدد اليسير، وبالتالي كان نصه أحفظ ...[1]

(ترجيح الأخبار من حيث متنها)

يعمد المعتبر المستدل إلى المفاضلة بين مضموني النصين، نصه هو والنص الذي عورض به، ليقدم وجوب الاعتبار بنصه، وبالتالي وجوب العمل بما سيؤدي إليه ذلك الاعتبار. وهو في مفاضلته هذه إنما يستثمر قانونا من قوانين الترجيح المتعلقة بمعاني النصوص. ويمكن أن نذكر على سبيل المثال القوانين التالية:

* المعنى المعضود مقدم، كأن "يكون أحد الخبرين موافقا لدليل أخر من أصل أو معقول أصل فيقدم لأن معه ما يقر به"[2].

* المعنى الذي يعمل به من يقتدى به مقدم، كأن يكون أحد الخبرين "عمل به الأئمة فيكون أولى لأنه آخر ما جاء عنه صلعم من السنن"[3].

---

1) الشيرازي، "المعونة"، "273-275.
2) الشيرازي، "المعونة"، ص. 275.
3) نفسه، ص. 276.

* المعنى المجمع عليه مقدم، كأن يكون أحد الخبرين مثلا نطقا والآخر دليلا، أي أن يكون أحدهما ثابت نطقا والآخر ثابت دلالة، فالثابت نطقا أولى "لأنه مجمع عليه" والثابت دلالة "مختلف فيه".

* المعنى المغير للمستصحب من الأحوال الناقل عنها مقدم، كأن يكون أحد الخبرين مثلا موافقا للسائد والمشهور والآخر مخالفا وناقلا لنا عنه، "فالناقل أولى لأنه يفيد حكما شرعيا" أي حكما جديدا؛ أو يكون أحد الخبرين مبيحا والآخر حاظرا فالحاظر أولى[1].

* المعنى المتأخر مقدم، ككون المتأخر من الخبرين أولى ...

إن المعتبر هنا حين يرجح النص الذي اعتبربه، من ناحية متنه، إنما يكون مدللا بالاستناد إلى قانون من هذه القوانين الترجيحية التي نجدها محررة ومدققة في تصانيف علم أصول الفقه، والتي تشكل في نظرنا موجهات عامة في فعل اختيار وانتقاء وشرع ما سيكون محط اعتبار وتدبر من قبل المستدل المدعي والداعي. وهي موجهات ليس من الضروري أن تكون مشتركة بين المستدل والمعترض، فقد يمانع فيها المعترض، وبالتالي ينبغي للمستدل أن ينقل الكلام إليها لإثباتها.

يتم تقويم الاعتبار بالنص إذن عن طريق الاعتراض عليه بطرق مشروعة تجعل **الاستدلال بالنصوص طريقا نظريا متشعبا يثقل كاهل الساعي فيه بأعباء ومجهودات ووظائف** يتوقف على إنجازها والقيام بها حصول الغرض من الاعتبار بالنص، وهو كغرض الاعتبار عامة، دعوة الغير لمدعى يدعى والتدليل لذلك المدعى الذي يدعى الغير إلى الالتزام به. إن المستدل بالنص إذن، لا يعمد إلى النص لما في ذلك من استسهال، كما قد يتوهم البعض، بل لن نكون مبالغين إذا ادعينا أن تصحيح الاعتبار بالنص، الذي يلزم به المستدل بالنص، يتطلب منه أكثر مما يتطلبه تصحيح الاعتبار بغير النص، وبالتالي كان **أهل "النقل" من هذه الناحية أكثر أعباءا من أهل "العقل"**، فهم بالإضافة إلى ما يلزمون به من جهة عقل النصوص والاعتبار بها يكلفون، ويكلفون أنفسهم، بالرد على ما يرد عليهم من اعتراضات تتعلق بثبوت هذه النصوص أولا، وبصحة فهمها ثانيا، وبجواز تقديمها على غيرها ثالثا...

---

1) نفسه، ص. 276-277.

(الدرجة الثالثة)

3 – المدافعة في الاعتداد بالتدليل مطلقا

إنكار الاعتبار أو الاعتراض بفساد الاعتبار

لا عبرة بتدليل يخالف الإجماع أو يخالف النصوص أو يخالف الأصول، سواء أكانت هذه المخالفة من جهة ما يبنى عليه التدليل من مقدمات أو من جهة ما ينتهي ويتخرج إليه من نتائج[1].

*إن التدليلات التي **تبنى على** "خلاف الإجماع"، حتى وإن كان هذا المخالف للإجماع نصا، تدليلات فاسدة في اعتبارها لأنها تخل بمبدأ "عصمة الإجماع"، فلاعبرة بها، وبالتالي لا استجابة للداعي بها. ويطال فساد الاعتبار التدليلات التي تبنى على "خلاف النص" أيضا : **ان التدليلات، لتكون معتبرة، لايجوز أن يكون في مقدماتها ما يخالف الإجماع أو يخالف النصوص.**

*إن التدليلات التي **تنتهي إلى** "خلاف"الإجماع" أو إلى **"خلاف النص" تدليلات** غير معتبرة أيضا لأنها تخل بمبدأ النهي عن مخالفة ما ثبت نصا أو إجماعا : **فمثلا** "لا يمكن اعتبار القياس ...في حكم ا[من الأحكام] لمخالفته للنص أو الإجماع" كما لا يمكن "اعتبار القياس في مقابلة النص"، لأن ذلك الاعتبار "باطل". **إن التدليلات، لتكون معتبرة، لايجوز أن يكون في نتائجها ما يخالف الثابت نصا أو إجماعا.**

---

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 230، والتفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 259/2، والطوقي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 56-57.

وقد تكون النتائج، التي ينتهي إليها تدليل من التدليلات، مخالفة لأمور شهدت لها الأصول بالثبات، كأن تشهد الأصول مثلا بوجوب التفرقة بين أمرين والتمييز بينهما في الحكم، فيأتي التدليل منتهيا إلى التسوية بين ذلك الأمرين والمماثلة بينهما في الحكم. إن مثل هذا التدليل يكون غير معتبر لأنه في نتيجته أتى "على خلاف شهادة الأصول"[1].

نجد في هذه الدرجة الاعتراضية أن المدعو المعترض، في مقابلة الاعتداد بالتدليل الذي يدعوه به المستدل، ينتصب متلقيا ودافعا لمشروعية التدليل ومقبوليته بالاستناد إلى سند مفاده أن المجال الذي يستدل فيه المستدل ويدعو المستدل له للعمل باستدلاله، قد سبق أن ثبت الحكم فيه إجماعا أو نصا أو شهادة أصول، وبالتالي كان مجالا يستغنى فيه عن استدلال المستدل، وكان بذلك من باب الأولى أن ترد التدليلات المخالفة لهذا الثابت بالإجماع أو بالنص أو بالأصول سواء في ذلك التدليلات المخالفة بمقدماتها أو التدليلات المخالفة بنتائجها.

المستدل إذن مطالب بالتجاوب مع ما صدر عن المستدل له، مواجهة تحول بينه وبين مشروعية الاستدلال الذي يدعوه به. ويكتسي هذا التجاوب طابع رفض أن يكون استدلاله استدلالا غير مشروع وغير مقبول. لهذا سنسمي تجاوب المستدل في هذه الدرجة الاعتراضية الثالثة "تصحيح الاعتبار".

(تصحيح الاعتبار)

لتصحيح الاعتبار، باعتباره جوابا على إفساد الاعتبار، صور ثلاثة :-

أ. صورة يكون فيها جوابا على فساد الاعتبار بخلاف الإجماع

ب.صورة يكون فيها جوابا على فساد الاعتبار بخلاف النص

ج.صورة يكون فيها جوابا على فساد الاعتبار بخلاف شهادة الأصول.

أ. (الجواب على فساد الاعتبار بخلاف الإجماع)

ليمكن المستدل من تدليله ويصح له الاعتبار به، إن هو عورض بمخالفته الإجماع، إن في مقدمة من مقدمات دليله أو في نتيجة دليله، عليه أن يجيب إما بالمنع وإما بالقدح.

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 252-257.

(الجواب بالمنع)

يكون له ذلك في الحالة التي يكون قد استدل فيها بنص عد عند المعترض مخالفا للإجماع؛ إن هذا المستدل، ليستقيم له الاستدلال بنص من النصوص ويسلم له، لابد أن يكون ذلك النص، عنده، غير مخالف الإجماع. فهو إن عورض بأن النص الذي استدل به مخالف للإجماع، فيمكنه ألا يسلم بذلك، فيكون بذلك مانعا لمدعى المعترض بصفة خاصة ولإمكان "انعقاد الإجماع على خلاف النص" بصفة عامة[1].

(الجواب بالقدح)

ويكون إما بصفة عامة وإما بصفة خاصة [2]:

القدح العام فلا يسلم المستدل للمعارض بإمكان وجود الإجماع أصلا ويقدح في صحة الاستدلال بالإجماع.

القدح الخاص فيقدح في الإجماع المعترض به عليه ويحكم بفساد الاستدلال به لفوات شرط من شروطه. وبالتالي كان المجيب هنا مستثمرا لضوابط حجية الإجماع المحررة والمقررة في علم أصول الفقه، في باب الإجماع، هذه الضوابط التي يفترض في كل من المستدل والمستدل له الاتفاق حولها والعمل بها.

ب.(الجواب على فساد الاعتبار بخلاف النص) [3]

ليمكن المستدل من تدليله، وليصح اعتباره، حين يعارض بفساد الاعتبار بخلاف النص، عليه أن يتصدى لهذه المخالفة المعترض بها لـــهدمها ودفعها؛ "وليبين صحة اعتباره" يلزم المستدل بأن "يتكلم على" النص الذي عارض به المعترض "بما يسقطه ليسلم له الاعتبار".

ويتم التكلم على النص بوجه من الوجوه السبعة التالية[4]: النسخ والطعن والقول بالموجب ومنع الظهور والتأويل والمعارضة والترجيح. وذلك لأن النص المعارض إما أن يكون مما لا يجوز التمسك به وإما مما يجب التمسك به. وإذا كان مما لا يجوز التمسك به

---

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 259/2
2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 51.
3) انظر "المدافعة في الاستدلال بالنص".
4) الشيرازي، "المعونة"، ص. 145 وما بعدها.

فسيكون إما منسوخا وإما مطعونا في صحته. أما إذا كان النص مما يجب التمسك به، فقد يكون تمسك المعترض به تم على وجه غير مشروع لا ينفع المعترض حقيقة. فقد تكون الدلالة، دلالة النص، التي اعترض بها المعترض غير نافعة حقا في الاعتراض ولا مدخل لها فيه (القول بالموجب)، وقد تكون الدلالة التي عمل بها المعترض ليست دلالة النص التي عمل بها المستدل (منع الظهور والتأويل)، وقد يكون النص الذي استند إليه المعترض معارض بنص آخر هو النص الذي استند إليه المستدل (المعارضة)، وقد يكون استدلال المعترض بالنص معارض باستدلال مغاير وبنفس النص، وهو الاستدلال الذي سار فيه المستدل (الترجيح).

1. (النسخ)

للمجيب أن يدعي نسخ النص المعارض به، فيثبت أن النص الذي اعترض به المعترض منسوخ وبالتالي لا يجوز التمسك به، فيبقى استدلال المستدل بهذا الادعاء، "سالما عن المعارض" فيصح له اعتباره.

2. (الطعن)

حين لا يكون المعترض به لا قرآنا ولا سنة متواترة ، فيمكن للمستدل المجيب أن يعمد إلى الطعن في صحته، بأن يبين مثلا أنه نص مرسل أو نص موقوف أو نص مقطوع أو رواية من ليس بعدل ... ويكون النص، بذلك، من النصوص التي لا يعتد بها وبمخالفتها في إفساد الاعتبار والتدليل.يكون المجيب هنا مستثمرا لضوابط حجية الاستدلال بالنصوص المنقولة، المحررة والمقررة في علوم الحديث، هذه الضوابط التي يفترض في كل من المستدل والمستدل له الاتفاق حولها والعمل بها.

3.(منع الظهور)

يمكن للمستدل المجيب ألا يسلم بأن النص ظاهر في دلالته. وغايته من المنع أن يثبت إجماله أو يثبت جواز ترك العمل بعمومه إن كان المعترض عاملا بدلالته العامة، أو يثبت جواز ترك العمل بمفهومه إن كان المعترض قد استند في اعتراضه إلى مفهوم النص لا إلى منطوقه.

4. (التأويل)

لا يترع إليه المستدل المجيب إلا إذا لم يستطع منع الظهور، فيحاول أن يثبت "ان المراد [بالنص] غير ظاهره". ويلزم المستدل هنا ان يدلل لإثباته، فيدلل مثلا لأن المراد من النص العام لفظا خصوصه، أو لأن المراد من النص ليس دلالته الحقيقية إنما دلالته المجازية[1].

---

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 230 .

5. (القول بالموجب)

يواجه المستدل المعترض بالقول بأنه هو أيضا يتمسك بالنص الذي يعترض به عليه، فهو يقول بموجبه. إن النص، وإن أبقي على ظاهره فإن مدلوله لا يخالف ولا ينافي استدلال المستدل، فلا تأثير له إذن في الاعتراض.

6. (المعارضة)

للمستدل الحق في أن يعارض النص الذي اعترض به عليه بنص آخر معارض، ليتعارض بذلك النصان، نصه هو ونص المعترض، وإذا تعارض النصان سقطا معا. فالنصوص في حالة تعارضها يمكن أن تترك ليرجع إلى الاستدلال. والمستدل إنما عول على استدلاله بسبب هذه المساقطة، فيسلم له بذلك الاستدلال ويصح له الاعتبار.

7. (الترجيح)

يمكن للمستدل أن يعمد إلى ترجيح استدلاله على النص الذي اعترض به عليه. وذلك بطريقين :

– بأن يدعي أن النص يمكن أن يخصص بالاستدلال، وذلك في الحالة التي يكون استدلاله مخصصا لعموم النص.

– بأن يدعي جواز تقديم الاستدلال على النص عملا بوجوب تقديم الأقوى من النصوص وترجيحه على غيره. وبيان ذلك أنه لما كانت النصوص متراتبة ومتفاضلة من حيث قوتها، وكان الواجب أن يقدم الأقوى منها، فإن ظهر أن مقدمة من مقدمات الاستدلال ثابتة بنص أقوى من النص المعترض به وأرجح منه، وجب تقديم الاستدلال وترجيحه على النص، لأن قوة النص الأقوى وتقدمه يسريان إلى الاستدلال الذي بني على هذا النص الأقوى، فأمكن بذلك أن يقدم ويرجح على النص الأضعف المعارض.

يظهر مما سبق أن الأحكام المجمع عليها والأحكام المنصوصة والأحكام التي تشهد لها الأصول لا يمكن أن تكون موضع استدلال مستدل؛ فالتدليل الذي يعتد به، والذي يصح اعتباره، هو التدليل الذي يتعلق بموضوع لم يثبت فيه الحكم بطريق الإجماع وطريق النص وطريق شهادة الأصول. **لا اعتبار إذن مع الإجماع ومع النص ومع شهادة الأصول.**

إن إفساد الاعتبار من جهة المستدل له، ومحاولة تصحيح الاعتبار من جهة المستدل المترتبة على تصدي المستدل له والمواجهة له، من شأنهما أن ينتهيا إلى مآلين لا ثالث لهما:

- فإما أن يعجز المستدل عن تصحيح الاعتبار بأن لا يقدر على دفع ما ورد عليه من دعاوي مخالفة الإجماع والنص وشهادة الأصول دفعا مشروعا ومسموعا، فيكون المستدل هنا **منقطعا**، لأن الطريق الذي سلكه، ما سلكه إلا ليصل به إلى مطلوب هو إثبات المدعى للمستدل له ليلتزم به ويعمل عليه. فهذا الطريق بمثابة **حبل** أو **سبب** تعلق به المستدل ليصل به إلى غرضه، ومنعه من الوصول إلى غرضه، إن كان منعا ناجحا، هو بمثابة **قطع لهذا الحبل أو السبب الذي تمسك به**، فيكون طريقه بذلك **مقطوعا** ويكون هو "**منقطعا**". وإذا انقطع المستدل، كان المستدل له في حل مما دعي إليه، وكان على المستدل أن يرجع عن دعواه وعن دعوته، وإلا كان **متعنتا**.مع انقطاع المستدل إذن، في هذه الدرجة الأولى الاعتراضية، تنتهي المناظرة، ويكون حاصلها **رجوع المستدل** عما انخرط فيه.

- وإما أن ينجح المستدل في تصحيح الاعتبار بأن يبين فعلا، وبكيفية مشروعة ومسموعة، أن مدعاه أمر يجوز التدليل له لعدم ثبوت حكمه إجماعا أو نصا أو شهادة أصول. فالتدليل للمدعى إذن أمر جائز، وعملا بهذا الجواز دلل المستدل لمدعاه بدليله المخصوص، الذي يدعوبه المستدل له. إن المستدل له، في هذه الحالة، يكون غير منتفع بالتصدي بفساد الاعتبار، لأن الاعتبار قد ثبتت صحته، وبالتالي، فهو ملزم إن أراد استيفاء حقه في الاعتراض، أن **يرقى بكلامه** من الكلام على الاعتبار بالتدليل عامة **إلى الكلام على صحة التدليل الذي يدعوه به المستدل**، أي إلى الكلام على الاعتبار بتدليل مخصوص، وهو التدليل الذي يقدمه المدعي الداعي. ولن يتحقق الكلام على تدليل المستدل إلا بالوقوف على نظر المستدل في الدليل أو في الأدلة التي استدل بها. فيجب إذن على المستدل له "معرفة صحة نظر المستدل في دليله"[1].

إن كان نجاح المستدل في تصحيح الاعتبار يدل على عجز المستدل له عن الاعتراض بفساد الاعتبار فإنه يفتح الباب أمام التكلم ليرتقي الى **درجة جديدة** يحاول فيها امتحان تدليل مخصوص وفحصه بطريقة تمكن من الوقوف على قيمته، درجة يتم فيها **تقويم التدليل**.

---

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 2/259-260.

(الدرجة الرابعة)

4 – المدافعة في الاعتداد بتدليل مخصوص

4-1 المدافعة في الاعتداد بالقياس

"قال قوم القياس إنما يجوز ويثبت في الأحكام دون الحقائق ...قلت ..بل القياس، قياس التأصيل والتعليل والتمثيل يجري في كل شيء، وعمدة الطب ومبناه على القياس، ...وهو لإثبات صفات الأجسام، وكذلك عامة أمور الناس في عرفهم مبناه على القياس في الأعيان والصفات والأفعال، ومتى ثبت أن الأمر الفلاني معلل بكذا ثبت وجوده حيث وجدت العلة، سواء كان عينا أو صفة أو حكما أو فعلا".

آل ابن تيمية، المسودة، ص 366.

"القياس والاستدلال طريق لإثبات الأحكام في العقليات... وإذا جاز في العقليات أن يثبت الحكم في الشيء لعلة، ويعرف ذلك العلة بالدليل ... ثم يقاس عليه غيره، جاز أن يثبت الحكم في الشرعيات في عين من الأعيان، لعلة، وينصب على تلك العلة دليل يدل عليها ثم يقاس غيره عليه".

الشيرازي، التبصرة، ص 419.

يمكن تقريب الإطار العام للمدافعة بالقياس بالجدول التالي:

المقدمة الأولى	منع حكم الأصل		دعوى حكم الأصل
المقدمة الثانية	الممانعة في العلة	الوجود المنع منع التأثير النقض الكسر	الحكم في الأصل معلل بوصف كذا
المقدمة الثالثة	الممانعة في الفرع	منع الوجود منع المساواة المعارضة	دعوى وجود العلة في الفرع
المقدمة الرابعة	الممانعة في الاستلزام	المخالفة القلب	دعوى لزوم حكم الأصل للفرع
المقدمة الخامسة	الممانعة في ارتفاع التزاع	القول بالموجب	دعوى حل التزاع وإلزام الخصم

المقدمة الأولى: وهي دعوى حكم الأصل.

الاعتراض عليها فيه خلاف،ومع ذلك يقبل[1].

المدافعة في حكم الأصل

يسمى الاعتراض على المقدمة الأولى من مقدمات القياس والتي يتم فيها ادعاء "حكم الأصل" بلقب "منع حكم الأصل".

منع حكم الأصل

وهو من حيث صيغته نوعان

1- منع ابتدائي يبادر فيه المعترض بالتصريح بأنه لا يسلم بحكم الأصل الذي يبني عليه المستدل. وقد خص هذا النوع من المنع بلقب **"صريح المنع"**.

1) انظر التفتازاني، "حاشية على...." 2/261-262، حيث نجده يقول: "[حكم الأصل] لا مجال للمعارضة فيه لأنه غصب لمنصب الاستدلال، فينقلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا في نفس صورة المناظرة، وذلك مما لم يجوزوه ضما لنشر الجدال ولئلا يفوت المقصود من المناظرة".

2 - منع بعد تقسيم ويسمى باسم "**التقسيم**".

إن كان المانع في "صريح المنع" يعترض على" ثبوت الحكم في الأصل مطلقا"[1] ويمتنع عن التسليم به، فإنه في "التقسيم" يعترض على حكم الأصل بعد "ترديد لفظ المستدل بين احتمالين متساويين واختصاص كل احتمال بحكم غير الآخر من منع أو تسليم"[2]. وشرطه أن يكون هناك تساوي في الاحتمال، إذ "إن كان لفظ المستدل أظهر في أحد الاحتمالين وجب تتريل لفظه عليه"[3] فلا يكون هناك "تقسيم".

وحاصل المنع - سواء في صيغته التصريحية كقول المعترض للمستدل : "أنا لا أسلم لك!"، أو في صيغة المقسمة كقول المعترض للمستدل : "ما مرادك باللفظ كذا؟ هل تريد به "ب" أم "جـــ"؟ فإن أردت به "ب" فأنا لا أسلم لك" - "**المطالبة بالدليل**"[4]. فالمانع يطالب المستدل بإقامة الدليل على حكم الأصل الذي يقوم عليه قياسه، اللهم إلا إذا كان المستدل يعلم سلفا أن حكم أصله ممنوع عند المستدل له ومع ذلك استند إليه في تدليله، إذ يصبح المنع في هذه الحالة قطعا للمستدل وإنهاءا للمناظرة معه؛ يقول نجم الدين الطوفي "إن علم المستدل أن حكم أصله ممنوع عند الخصم انقطع لتفريطه بالإقدام على الاعتماد على ما لا يتم له"[5]. المستدل الممنوع إذن مطالب بإثبات ما مُنِعَهُ من حكم الأصل. ويتم له إثبات ما منعه بوجه من الوجوه الأربعة التالية، التي يختص آخرها بالتقسيم دون صريح المنع، :

1. يمكن للمستدل الممنوع حكم أصله " أن يبين موضعه مسلما". فهذا الموضع يكون كافيا للمستدل فيما يتوخى بناءه عليه[6].

2. يمكن للمستدل الممنوع حكم أصله "أن يفسر الحكم تفسيرا مسلما"[7].

---

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 261/2، الشيرازي، "المعونة"، ص. 261/2.
2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 60.
3) نفسه، ص . 60.
4) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 261/2.
5) الطوفي، المرجع السابق، ص . 58.
6) الشيرازي، "المعونة"، ص. 230.
7) نفسه، ص. 231.

3. يمكن للمستدل الممنوع حكم أصله" أن يدل عليه" بإحدى طرق الدلالة المشروعة والمسموعة[1].

4. يمكن للمستدل أيضا، إن كان حكم أصله ممنوعا بعد تقسيم، أن يبين أن اللفظ المقسم لا يحتمل ما ذكره المقسم، أو أن اللفظ ظاهر في أحد الاحتمالين بالوضع أو بالعرف أو بقرينة مضمومة إليه، أو أن الأقسام التي ذكرها المعترض قسم واحد بطريق الترادف[2].

يترتب على سؤال المنع ومحاولة الجواب عليه مقام من مقامين :

- فإما مقام يعجز فيه المستدل عن الجواب، وذلك حين يفشل في محاولته إثبات ما منع من حكم الأصل بعد أن نقل كلامه إلى تقريره، فيكون المستدل في هذا المقام منقطعا، وتتوقف المناظرة برد قياسه والتحلل من مدعاه، لأنه قياس بني على ما لم يستطع الباني إلزام المستدل له بقبوله،

- وإما مقام تمكن فيه المستدل من تقرير ثبوت حكم الأصل، فيصبح المستدل له ملزما بالتسليم بحكم الأصل وقبوله، فيكون أصل البناء بذلك صحيحا عند المستدل له. لكن صحة أصل البناء لا تعني بالضرورة صحة البناء، فقبول ثبوت حكم الأصل والتسليم به لا يدلان على قبول صحة تدليل المستدل. إن صحة التدليل مشروطة باستيفاء الرد على كل الاعتراضات التي يمكن أن ترد على التدليل. والرد المستوفى هنا، بتمكن المستدل من تقرير ثبوت حكم الأصل الذي بنى عليه، إنما هو الرد على اعتراض **واحد** فقط، وهو الاعتراض على حكم الأصل، إذ يبقى للمعترض حق إيراد ما يتلو من اعتراضات. إن مقام التمكن من تقرير ثبوت حكم الأصل لا ينهي المناظرة، ولكنه يفتح الباب أمامها لترتقي إلى طور جديد متميز عما سبق وتال له، طور يحق فيه الانتصاب من جديد للاعتراض على أصل آخر بني عليه القياس، هو الأصل الذي يعلل حكم الأصل بعلة معينة، والذي يقدم في المقدمة الثانية من القياس.

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 231.

2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 60.

المقدمة الثانية : وهي الادعاء بأن الحكم في الأصل معلل بوصف كذا.

المدافعة في تعليل حكم الأصل

الممانعة في العلة

إن المستدل القائس، وقد تمكن من تقرير ثبوت حكم الأصل، وبالتالي جعل المستدل له غير منتفع بالممانعة في حكم الأصل، يدعي أيضا أن "الحكم في الأصل معلل بالوصف كذا ". فهو لا يدعي أن للأصل حكم هو كذا، ولكن أيضا أن هناك وصف هو كذا ، وأن هذا الوصف هو العلة التي لأجلها ثبت حكم الأصل. وعليه فإن غير المنتفع بالممانعة في حكم الأصل **قد** ينتفع بالممانعة في **علة** حكم الأصل. للمستدل له الحق إذن في الممانعة في العلة. بل عدت **هذه الممانعة عند الأصوليين** "أساس المناظرة"[1] وذلك بسبب "عموم وتشعب مسالكها"[2].

ميز الأصوليين، في الممانعة في العلة، وجوها اعتراضية متعددة يتم فيها، سؤالا وجوابا، استثمار ما ثبت من حقائق خاصة بالتعليل عامة والتعليل الفقهي خاصة، إذ كان هذا الأخير النموذج الأمثل لعملية التعليل في المجال التداولي الإسلامي- العربي.وهذه الوجوه الاعتراضية هي منع وجود العلة، والمنع، ومنع التأثير، والنقض، والكسر، وعدم العكس، والقول بمُوجِب العلة، والقول بمُوجَب العلة، وإيجاب العلة كل أحكامها، والمعارضة.

1. (منع وجود العلة)

إن منع وجود العلة هو عدم التسليم بأن الوصف الذي عده القائس علة موجود في الأصل "فضلا عن أن يكون هو العلة"[3]. ويلزم المستدل المعلل إن منع وجود علته، بنقل الكلام إلى إثبات وجود الوصف في الأصل. ويتم له ذلك الإثبات بطريق يناسب الوصف

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 230.
2) ابن الحاجب، "مختصر المنتهى"، 263/2.
3) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، ص. 263/2.

الممنوع. فإن كان الوصف "حسيا" فالطريق لإثباته سيكون "الحس" ،وإن كان "عقليا" فالطريق "العقل"، أما إن كان "شرعيا" فالطريق "الشرع"[1].

ينقطع المستدل المعلل إن لم يستطع إثبات الوجود، أما إن نجح في ذلك فيبقى للمستدل له الحق، وقد ألزم بالتسليم بوجود الوصف، في أن يمانع في عليته.

يفضي نجاح المستدل في دفع الممانعة في الوجود إلى نقل المناظرة إلى طور جديد يتعلق فيه السؤال والجواب بصلاحية الوصف الثابت في الأصل أن يكون علة لحكم ذلك الأصل، طور نسميه طور الكلام على التعليل.

2. الكلام على التعليل (منع العلية)

إن منع العلية اعتراض وارد على الادعاء بأن الوصف الذي أثبت وجوده في الأصل علة "للحكم في ذلك الأصل "، وهو بهذا المعنى عائد إلى "المطالبة بتصحيح العلة"[2]، وبالتالي ألزم المستدل المعلل الذي منع علية الوصف الذي أثبت وجوده "بإثبات العلية بمسلك من مسالكها "المتشعبة[3]. فله أن يثبتها من " سياق الألفاظ" أو بواسطة "الاستنباط".

والإثبات بسياق الألفاظ أنواع ثلاثة :

إثبات بالنص، ويسمى "الدلالة بالنص". وذلك حين يستدل المستدل للعلية ويثبتها بالنص.

إثبات بالمنطوق، ويسمى "الدلالة بالنطق". وذلك حين "يستدل المستدل على العلية بالنص أيضا حيث يكون النص ذاكرا صفة في الحكم يكون ذكرها للتعليل"[4] .

إثبات بالسبب، ويسمى "الدلالة بسبب ينقل مع الحكم ". وذلك حين يدل المستدل على العلية بالسبب المذكور في النص.

أما الإثبات بالاستنباط فنوعان:

إثبات "بالتأثير"، وهو أن يدل المستدل على العلة بتأثيرها. وتأثير العلة هو "وجود الحكم لوجود العلة وعدمه لعدمها".

---

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول، ص. 231.
2) الشيرازي، "المعونة"، ص. 234.
3) التفتازاني، المرجع السابق، ص. 264/2.
4) الشيرازي، "المعونة"، ص ص. 234-237.

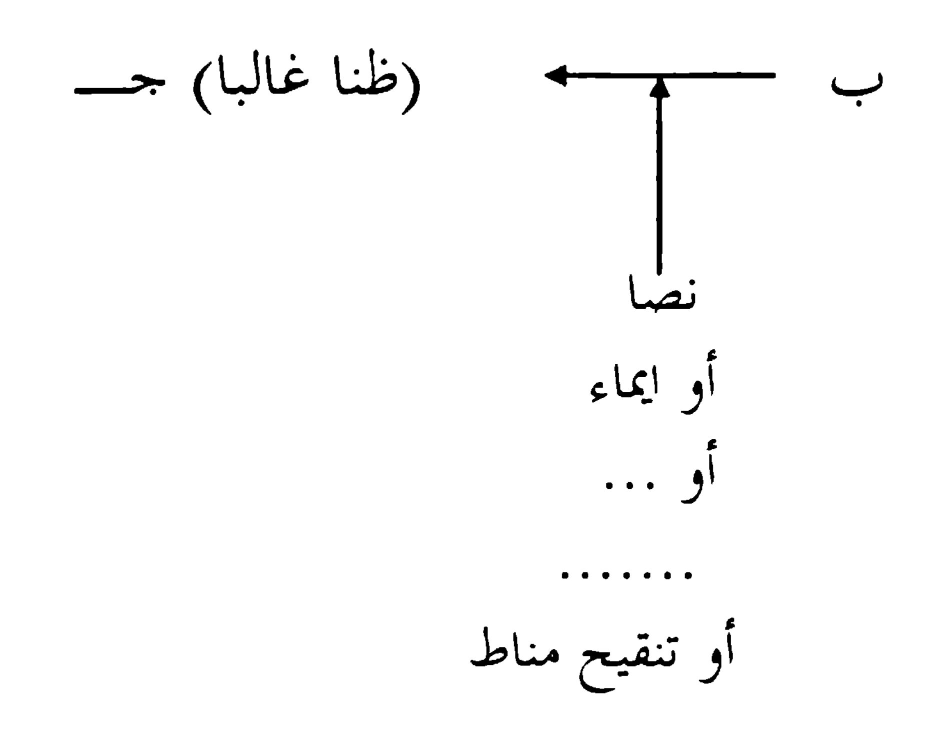
إثبات "بشهادة الأصول"، وهو أن يدل المستدل على العلة "بشهادة الأصول لها "، فيبين أن هذه الأصول متفقة على التسوية بين الأصل والفرع وبالتالي تدل على صحة العلة.

إن المستدل حتى وإن أثبت العلة بمسلك من المسالك السابقة، فإن المستدل له لا يلزم بقبول هذه العلة ما لم يجب عما يمكن أن يقدح به في صحتها. وقدحه في العلة يكون بطرق أهمها : منع التأثير، النقض، الكسر، منع الانعكاس، القول بموجِب العلة ، القول بموجَب العلة ، القول بإيجاب العلة كل أحكامها، المعارضة.

3 – منع العلية – منع التأثير

وهو الاعتراض بأن العلة غير مؤثرة في الحكم. و"معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون أي شيء سواها"، أو " أنها جالبة للحكم ومقتضية له"[1]. بهذا المعنى يكون الحكم "**أثرا**" والعلة "**مؤثرا**" واقتضاء المؤثر للأثر "**تأثيرا**". وعليه كان منع التأثير ادعاء "وجود الحكم مع عدم العلة"[2] أو " إبداء وصف في الدليل مستغنى عنه في إثبات الحكم أو نفيه"[3] لأن "لا أثر له".

إن الحكم بكون العلة مؤثرة في الحكم معناه إذن الإقرار بوجود علاقة لزومية مخصوصة بين العلة (ب) وحكمها (جـ) ، بحيث تكون هذه العلاقة مؤسسة، ظنا غالبا، على النص أو الإيماء أو الإجماع أو المناسبة أو الدوران أو السبر أو التقسيم أو الشبه أو الطرد أو تنقيح المناط. ويمكن تقريب علاقة التأثير بصورة رمزية بالشكل التالي :



1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 207.
2) الشيرازي، "المعونة"، ص. 237.
3) الآمدي، " الإحكام في أصول الأحكام"، 265/2.

والاعتراض بكون العلة غير مؤثرة في الحكم سيعود إلى منع هذه العلاقة اللزومية المخصوصة، فيعمد المعترض إلى الاعتراض بأن الحكم متحقق (الأثر) والعلة مرتفعة (المؤثر) مبينا ذلك :

- إما في الوصف الذي عد علة، فيسمى هذا الاعتراض ببيان عدم التأثير في الوصف،

- وإما في الأصل الذي عد حكمه أثرا للوصف، ويسمى هذا الاعتراض بيان عدم التأثير في الأصل،

- وإما في الحكم الذي سيتم البناء عليه لاحقا، ويسمى هذا الاعتراض بيان عدم التأثير في الحكم.

عدم التأثير في الوصف

وهو الاعتراض بأن الوصف الذي ذكره المستدل علة لحكم الأصل ما هو إلا وصف طردي لا مناسبة[1] فيه، فهو وصف غير مؤثر في الحكم لأن هناك محلا أو صورة يجتمع فيها نقيض الوصف مع عين الحكم الذي رتبه المستدل على ذلك الوصف[2].

---

1) يقول التلمساني في "مفتاح الوصول..." ، ص ص . 181-183، ما معناه: المناسب قول أو حكم أو قضية أو أمر "لو عرض على العقول [ل] تلقته بالقبول، وهو أقسام:

1. ما نص الشرع على اعتباره، وينقسم إلى:

1.1. مناسب مؤثر، وهو "الذي يكون عينه معتبرا في عين الحكم".

2.1. مناسب ملائم، وهو "الذي يعتبر عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم".

2. ما لم ينص الشرع على اعتباره، وهو ينقسم إلى :

1.2. مناسب غريب، "ثبت الحكم على وفقه في صورة من الصور".

2.2. مناسب مرسل لم يثبت الحكم على وفقه في أية صورة من الصور.

ويترتب على هذا أن "المناسب" حجة للناظر إلا أنه لا يلزم المناظر. فهو "حجة للناظر لأنه لا يكابر نفسه، لا المناظر [ف] ربما يقول [هذا المناظر]: عقلي لا يتلقى هذا بالقبول. "انظر أيضا، الشوكاني، المرجع السابق، ص ص. 215-218.

2) الشيرازي، "التبصرة"، ص. 464، والطوفي، "علم الجذل..." ص. 61.

عدم التأثير في الأصل

وهو الاعتراض بعلة أخرى بديلة يرتب عليها حكم الأصل، فيبين المعترض أن "الوصف قد استغني عنه في إثبات الحكم في الأصل المقيس عليه بغيره"[1]. وهذا عائد إلى "المعارضة" كما سنرى.

عدم التأثير في الحكم

وهو الاعتراض على علة المستدل لا بشكل مطلق ولكن عليها في قيد من قيودها. وذلك إذا كان الوصف المعلل به ذا قيود من بينها قيد لا تأثير له ومع ذلك ذكره المستدل، فيوقفه المعترض بسبب ذكره لهذا القيد غير المؤثر في حكم الأصل المعلل. في عدم التأثير في الحكم يدعي المعترض أن في تعليل المستدل زيادة وحشوا[2].

وجوابا على الاعتراض بعدم التأثير يلزم المستدل أن يواجه المعترض بطريق من الطرق التالية:

- فإن كان عدم التأثير المعترض به مما يترتب عليه انتقاض العلة التي علل بها فعليه :

- أن يدفع بأن العلة منصوصة وهي بذلك لا تحتاج إلى تأثير[3]

- أن يدفع بذكر موضع تكون فيه تلك العلة مؤثرة، ويبرر استناده إلى هذا الموضع بأن "التأثير يكفي في موضع واحد فإنه لو اعتبر في جميع المواضع لصار عكسا وليس من شرط العلة العكس"[4].

- أما إن كان عدم التأثير المعترض به مما لا يترتب عليه انتقاض العلة فللمستدل أن يدفع الاعتراض

* بتبرير ذكر الزيادة التي عدها المعترض حشوا، فله أن يتمسك :

- بأن هذه الزيادة إنما ذكرت للتأكيد، والتأكيد لا يعد حشوا.

- أو بأن هذه الزيادة إنما ذكرت لتأكيد الحكم، وما يوجب تأكيد الحكم لا يعد لغوا.

- أو بأن هذه الزيادة إنما ذكرت للبيان، وهو بيان لما تقتضيه العلة، وبيان ما يقتضيه الكلام لا يعد حشوا.

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 464 .
2) نفسه، ص ص. 237-243.
3) نفسه"، ص. 238.
4) نفسه، ص. 239.

- أو بأن هذه الزيادة إنما ذكرت "لتقريب الفرع من الأصل ... وتقريب الفرع من الأصل يزيد في الظن فلا يعد حشوا"[1].

4 – النقض أو المناقضة أو منع اطراد العلة مطلقا

يعرف هذا الوجه الاعتراضي والقادح في العلة بتعاريف متكافئة فيما بينها نثبت بعضا منها ليتسنى لنا، فيما بعد، إبراز صورته المنطقية :

1. إن النقض ادعاء "ثبوت الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها"[2].
2. إن النقض ادعاء "وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم"[3].
3. إن النقض ادعاء "وجود العلة وتخلف الحكم عنه سواء كان لمانع أو لغيره"[4].
4. إن النقض ادعاء "وجود العلة ولا حكم"[5].
5. إن النقض ادعاء "وجود العلة بدون حكم"[6].
6. إن النقض ادعاء تخلف الحكم عما علل به من الوصف"[7].
7. إن النقض ادعاء "تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة واحدة"[8].

نستطيع أن نستخرج من هذه التعاريف أن الناقض أو المناقض أو مانع اطراد العلة مطلقا، **يوقف المستدل** بصورة تكون شاهدا لأمرين :

فهي **تشهد لثبوت العلة**[9]، إذ يثبت فيها الوصف الذي علل به المستدل الحكم، سواء أكان هذا الوصف علة منصوصة قطعا أو كان علة منصوصة ظنا أو كان علة مستنبطة؛ وبالتالي كانت هذه الصورة تستوفي ما عد علة عند المستدل.

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 240-242، والطوفي، "علم الجذل..."، ص. 61.
2) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 268/2.
3) عضد الملة والدين، "التلويح..." 85/2.
4) المولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، "عمدة الحواشي"، ص. 354.
5) الشيرازي، "المعونة"، ص. 242.
6) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 63.
7) الطوفي، المرجع السابق، ص. 63.
8) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 224.
9) بمعنى، تكون دليلا لثبوت الوصف ولوجود العلة ولوجود ما علل به من الوصف.

وهي **تشهد لتخلف الحكم**[1] إذ يتخلف فيها الحكم الذي علله المستدل بما عده علة، سواء أكان هذا التخلف تخلفا مطلقا أو تخلفا لمانع أو تخلفا لفوات شرط. وبالتالي كانت هذه الصورة غير مستوفية لما عد معلولا عند المستدل، وهو الحكم.

إن هذه الصورة التي يتم بها إيقاف المستدل المعلل، والتي تسمى "صورة النقض" أو "محل النقض" ... **مثال** أو **حالة** ينقض بها المعترض اطراد علة المستدل. إن الناقض لا يسلم بتعليل المستدل بل ويقدح فيه بالاستناد إلى إظهار صورة **يدعي** بصددها ادعاءين:

الادعاء الأول: أن الوصف الذي علل به المستدل ثابت ومتحقق في هذه الصورة

الادعاء الثاني : أن الحكم الذي رتبه المستدل على الوصف منتف ومتخلف في هذه الصورة.

إن الناقض إذن معترض من جهة ومدع من جهة أخرى، لكن ادعاءه هذا مغاير ومختلف من حيث القصد والغاية عن ادعاء المستدل المعلل. إن الناقض حين يدعي تحقق الوصف ويدعي تخلف الحكم في صورة النقض لا يتوخى تقرير الأمرين ودعوة المستدل للالتزام بهما بقدر ما يعمل على إيجاد ما هو ضروري له لبيان وجه الاعتراض على تعليل المستدل. من هنا كان سائغا تحول المعترض إلى مدع.

إذا ساغ تحول المعترض الناقض إلى مدع، فهل يسوغ أيضا مطالبته بالتدليل لمدعاه لأن كل من ادعى مدعى كان عليه التدليل له؟ هناك أقوال مختلفة ثلاثة في ذلك أقواها القول الأخير المبيح :

القول المانع : فقد يمنع من التدليل، لأنه إن دلل انقلب من **الاعتراض** إلى الاستدلال فيكون بذلك منتقلا، والانتقال في المناظرة غير مشروع لأنه غصب **لمنصب** المستدل الذي عليه وحده عبء الاستدلال.

القول الملزم : وقد يكون ملزما بالتدليل لثبوت الوصف وبالتدليل لتخلف الحكم، لأن بهذين التدليلين "يتم إبطال دليل الخصم" و"تحصيل مطلوب المعترض".

---

1) بمعنى يكون دليلا لعدم الحكم ولغيابه.

القول المبيح : وقد يباح له التدليل "إذا لم يكن [له] طريق [آخر] أولى بالقدح" في علية الوصف، لأن "غصب المنصب والانتقال إنما ينفيان استحسانا، فإذا وجد [المعترض] الأحسن لم يرتكبهما، وإلا فالضرورة تجوزهما"[1].

النقض إذن طريق مشروع من طرق القدح في العلة لأنه إن ثبت أن الوصف ليس علة في صورة النقض ثبت أن هذا الوصف غير صالح مطلقا أن يكون علة حتى في غير صورة النقض. [2]

يترتب على القدح بالنقض إلزام المستدل المناقض، ليسلم له تعليله المنقوض، بدفع النقض ومنعه بطريق من الطرق الأربعة التالية :

1 - المنع[3]: للمستدل الحق في ألا يسلم بأن الوصف موجود في صورة النقض. وقد سمي هذا الامتناع باسم "**الدفع في الوصف**". كما له الحق أيضا في ألا يسلم بأن "المعنى الذي صارت العلة علة لأجله" موجود في صورة النقض، وقد سمي هذا الامتناع باسم "**الدفع بمعنى الوصف**"، وله الحق أخيرا في ألا يسلم "بتخلف الحكم عن العلة في صورة النقض". وقد سمي هذا المنع باسم "**الدفع بالحكم**". يتحول المستدل في هذا الطريق إذن إلى مانع.

2 - المطالبة بالدليل [4]: للمستدل الحق في مطالبة المعترض الناقض بالدليل على وجود العلة في محل النقض.

3 - إبداء المانع [5]: للمستدل الحق في أن يبين ويبدي "وجود معارض في محل النقض اقتضى نقيض الحكم ... أو خلافه ... " ويصح هذا الطريق إن "لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام"، أما إذا كانت العلة منصوصة بظاهر عام فالصحيح يكون هو طريق التخصيص.

---

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 268/2 وما بعدها.
2) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص ص. 224-226.
3) التفتازاني، "التلويح إلى كشف حقائق التنقيح"، 85/2.
الشيرازي، "المعونة"، ص. 242.
الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 225.
4) الشوكاني، المرجع السابق، ص. 225.
5) التفتازاني، "الحاشية علة مختصر المنتهى"، 269/2.

4 – التخصيص : للمستدل الحق، إن كانت العلة منصوصة بظاهر عام "تخصيصها بغير محل النقض" فتكون بذلك صورة النقض مستبعدة ومستثناة.

إن لم يستطع المستدل المناقض دفع النقض، وخصوصا إبداء المانع والتخصيص بعد أن يكون المعترض المناقض قد اثبت ما منع ودلل لما طولب به، فإنه يكون بذلك عاجزا عن الوصول إلى مطلوبه، وهو إلزام المستدل له بالمدعى، وتقطع مكالمته ومناظرته.

إن المناقض حين يعترض بالنقض إنما يكون مستثمرا لقانون منطقي يفترض في العقول العمل بمقتضاه ووفقه. ويمكن تصوير هذا القانون بالصورة التحصيلية التالية :

⊣ ((د ↔ (ب Λ ⌐ جـ)) Λ د) ⋏ (ب ← جـ)

حيث "د" نرمز بها إلى "وجود محل النقض"

و "ب" نرمز بها إلى "وجود الوصف المعدود علة"

و "ج" نرمز بها إلى "وجود الحكم المعدود معلولا"

و " ⌐ جـ" نرمز بها إلى "تخلف الحكم المعدود معلولا"

إن القول بأن " (د Λ (د ↔ (بΛ ⌐ حـ)))" أي "محل النقض موجود وأن محل النقض هذا ليس سوى تحقق الوصف المعدود علة مع تحقق ارتفاع الحكم المعدود معلولا"، لا يقبل الجمع مع القول بأن "(بــ حـ)" أي "بوجود الحكم وهو ومترتب على وجود الوصف" ومادام الثابت هو القول الأول فيلزم عن ذلك بطلان القول الثاني "أي ⌐ (ب ← حـ)" وذلك عملا بالتضاد.

5 – الكسر أو نقض المعنى أو النقض المكسور، أو منع اطراد العلة بعد إلغاء قيد. يعرف الكسر بأنه "نقض على المعنى دون اللفظ"[1]. ويتم هذا النقض المعنوي عن طريق صورة أو محل يستشهد به المعترض الكاسر يتحقق فيه معنى العلة مع تخلف الحكم عنه. إن المعترض هنا يثبت "وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيها"[2]، وذلك عن طريق التمسك بمعنى العلة التي علل بها المستدل لا بلفظها. وهكذا يعمد

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 66.
2) التفتازاني، "الحاشية علة مختصر المنتهى"، 269/2.

المعترض الكاسر إلى علة المستدل فينقحها عن طريق "إسقاط وصف من أوصافها ... وإخراجه عن الاعتبار "شريطة أن يكون هذا الجزء المحذوف واللامعتبر، أي هذا "الكسر"، "مما لا يمكن أخذه في حد العلة" وتعريفها، لأنه إن كان جزءا من تعريفها، فإن إخراجه عن الاعتبار سيكون إخراجا للفظ العلة عن الاعتبار"، وبعد التنقيح يتحصل للمعترض **معنى العلة**، معنى العلة التي علل بها المستدل. إن هذا المعنى هو الذي سيعمد المعترض الكاسر إلى نقضه، وطريقته في ذلك

1. أن يقدم محلا حكمه معلوم لا نزاع فيه
2. أن يظهر أن افتراض صحة الحكم لا يتسق مع صحة تعليل المستدل
3. ويظهر غياب الاتساق بصورتين :

1.3 فإما أن نتخرج إلى إبطال تعليل المستدل إن نحن عملنا بصحة حكم **المحل**

2.3 وإما أن ننتهي إلى إبطال حكم المحل إن نحن عملنا بصحة تعليل **المستدل**.

وعليه يكون المنكسر في الصورة الأولى هو تعليل المستدل، فيعترض الكاسر على المستدل مثلا بالقول : ان علتك التي عللت بها أيها المستدل هي كذا [إسقاط وصف وإخراجه عن الاعتبار]، والعلة بهذا المعنى [بعد التنقيح] منتقضة في الصورة كذا [ففي هذه الصورة يوجد معنى العلة ولا يوجد الحكم] وعليه فتعليلك **منكسر** بهذه الصورة [محل الكسر]"[1].

أما المنكسر في الصورة الثانية فهو المحل المعلوم حكمه، فيعترض الكاسر على المستدل مثلا بالقول : "إن تعليلك هذا **ينكسر به**"[2] كذا [أي الصورة **أو** المحل المعلوم حكمه] الذي يتحقق فيه معنى علتك ويغيب فيه الحكم الذي رتبته على العلة، وبالتالي فأنت ملزم بإبطال حكم الصورة المعلوم، وهذا أمر غير جائز، لأن صحة حكم الصورة لا نزاع فيها، تعليلك إذن يستلزم الفساد، وكل ما يستلزم القساد فهو فاسد، تعليلك إذن فاسد.

الكسر إذن نوع مخصوص من النقض، ويمتاز بأن منع العلة فيه **أظهر** من منعها في النقض[3].

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 66.
2) الشيرازي، "المعونة"، ص. 246.
3) التفتازاني، "الحاشية على مختصر المنتهى"، 269/2.

يترتب على القدح بالكسر إلزام المستدل المكسور بدفع الكسر بما يصح من طرق دفع النقض، لأن الكسر نوع مخصوص من النقض، مع إضافة طريق جديد هو طريق **إبداء الفارق**، ويسمى هذا الطريق **فرقا**.

الفرق :

إن الفرق، كجواب على الكسر، هو "إبداء وصف" في محل الكسر أو صورته "يناسب ما اختص به من الحكم"[1]. فالمستدل إذن يعمد هنا إلى التفريق بين صورة الكسر وبين الصور الأخرى التي تصح فيها دائما العلة التي علل بها. صورة الكسر تكون عند المستدل استثناءا.

إذا لم يستطع المستدل المكسور دفع الكسر، بطريق من الطرق الخمسة المشروعة، المنع، المطالبة بالدليل، إبداء المانع، التخصيص، إبداء الفارق، كان عاجزا، وبالتالي تقطع مناظرته ويحكم عليه بالانقطاع.

إن الكاسر حين يعترض بالكسر إنما يكون مستثمرا لقانون منطقي يفترض في العقول العمل بمقتضاه ووفقه، قانون يمكن تقريبه بالصورة التحصيلية التالية :

├── ((ب ↔ د) Λ (د Λ ┐ حـ)) λ (ب ← جـ)

حيث "ب" نرمز به إلى الوصف المعدود علة عند المستدل

و "د" نرمز به إلى المعنى الذي ردت إليه العلة

و "حـ" نرمز به إلى الحكم

و " ┐ حـ" نرمز به إلى انتفاء الحكم

فالقول بأن "(ب ↔ د) Λ (د Λ ┐ حـ)" أي "أن العلة ما هي في الحقيقة إلا كذا وأن محل الكسر الذي يجتمع فيه معنى العلة بانتفاء الحكم" لا يقبل الجمع مع القول بأن "(ب ← حـ)" **أي** "بوجود الحكم مترتبا على العلة" ومادام الثابت هو القول الأول فيلزم أن القول الثاني باطل أي

" ┐ (ب ← حـ)" وذلك عملا بالتضاد.

---

1) التفتازاني، "الحاشية على مختصر المنتهى"، 269/2.

6 – منع العلية : منع الانعكاس[1]

ويسمى هذا الوجه الاعتراضي أيضا باسم الاعتراض ب"عدم العكس". إن المعترض، في منع الانعكاس، يقدم صورة تكون مغايرة لمحل التراع، يصدق فيها الحكم الذي رتبه المستدل على وصف من الأوصاف دون أن يكون ذلك الوصف متحققا في الصورة التي قدمها المعترض، فيقول المعترض بعد بيانه لهذه الصورة "ولكن هذا الوصف **لا ينعكس**"، بمعنى أن الحكم موجود والوصف مرفوع؛ وكأن المعترض يفترض أنه لابد لوجود الحكم من وجود الوصف.

إن صحة هذا الطريق القادح مشروطة بقبول افتراض المعترض الذي يجعل العلاقة بين الوصف لا مجرد علاقة لزوم وإنما علاقة تلازم أيضا، فالحكم لا يلزم عن الوصف فقط، ولكن الوصف يلزم أيضا عن الحكم؛ وعليه "لا يرد سؤال العكس إلا أن يتفق المتناظران على **اتحاد العلة**"[2]، أي أن يتفقا على أن للحكم علة واحدة، وهذه العلة الواحدة هي العلة التي ذكرها المستدل. إن منع الانعكاس بهذا الشرط، شرط اتفاق المتناظرين على اتحاد العلة، يكون طريقا قادحا في العلة وإلا فلا ! لأن انتفاء العلة لا يدل على انتفاء المعلول.

إن قبل المستدل تلازم الوصف مع الحكم واعترض عليه بعدم العكس انقطع، أما إن لم يقبل التلازم، فإن الاعتراض عليه بمنع الانعكاس يكون اعتراضا غير مشروع وبالتالي غير مسموع.

إن مانع الانعكاس، إن كان منعه مشروعا، أي إن وافقه المستدل على وجود التلازم بين العلة والمعلول، إنما يستثمر أيضا قانونا منطقيا يمكن تقريبه بالصورة التحصيلية التالية :

[((ب ← حـ) Λ (┌ب ← ┌حـ)) Λ د Λ (د ← (ب Λ ┌ حـ))] ⅄ (ب ← ح)

حيث تدل "(ب ← حـ) Λ (┌ ب ← ┌ حـ)" على التلازم بين العلة والمعلول وحيث "د" تدل على "الصورة التي يقدمها المعترض"، وحيث تدل (د ← (ب Λ ┌حـ)) على أن الصورة تستلزم ثبوت الوصف وارتفاع الحكم، ومادام ثابتا أن هناك تلازما، فإن ذلك سيتهافت إن ثبت وجود الوصف وغياب الحكم.

---

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص ص. 226-227.

2) نفسه، ص. 227.

7- منع العلية : القول بموجِب العلة.

يحق للمعترض أن يعمد إلى علة المستدل التي علل بها لينظر **فيما أوجبها**، أي لينظر في **اقتضائها المتقدم**، فتصبح العلة بهذا النظر موجبا أوجبه موجب، ثم ينتقل من العلة باعتبارها موجبا إلى موجبها قاصدا بيان أن العمل بهذا الموجب لايؤدي، في محل النزاع وصورته، للحكم الذي انتهى إليه المستدل. إن المعترض بموجب العلة يدعي أن الوصف الذي استدل به المستدل ليس علة وذلك بموجب علة المستدل عينها؛ ويستند المعترض في مدعاه إلى أمرين :

إلى أن للعلة موجِب أي (الموجِب ←── العلة)

إلى أن موجِب العلة لا يقتضي الحكم أي ┐ (الموجِب ←── الحكم)، وبالتالي لابد أن يلزم من صحة هذين الأمرين، إذا وصلا بادعاء علية الوصف وترتب الحكم عليه نفي كون الوصف علة؛ ويظهر هذا اللزوم بالصورة التحصيلية التالية حيث "هـ" نشير بها إلى الموجب و"ب" نشير بها إلى العلة و"حـ" إلى الحكم،

├── { (هـ ←ب) Λ ┐ (هـ ←جـ) Λ (ب ← حـ) } ← ┐ ب

ف "(هـ ←ب)" ندل بها على أن "هـ" موجب "ب"

و┐ "(هـ ←جـ)" ندل بها على أن "هـ" لا توجب "جـ"

و"(ب ←حـ)" ندل بها على أن "ب" توجب "حـ"

و"┐ب" ندل بها على أن "ب" باطلة

إن موجب العلة إن لم يقتض الحكم الذي رتب على العلة التي يكون موجبا لها، يكون دليلا على بطلان العلة، من هنا كان قادحا في العلة ينقطع به المستدل.

8 – منع العلية : القول بموجَب العلة

يعمد المعترض القائل بموجَب العلة إلى علة المستدل لينظر في **اقتضائها المتأخر**، أي **فيما توجبه وتقتضيه**. فقد يكون هذا الموجب مخالفا بوجه من الوجوه لما أوجبه المستدل، كأن يكون المستدل قد عمم ما حقه الواجب التخصيص، أو أطلق ما الواجب فيه التقييد، أو حذف وطوي ما الواجب فيه البيان والإظهار، كل ذلك خدمة لما يتوخاه من البناء على حكم الأصل المعلل.

إن القائل بموجَب العلة يقبل تعليل المستدل ولكن بعد تصحيحه وتقويمه، كتخصيص ما عمم المستدل، وتقييد ما أطلقه، وذكر ما حذفه. غايته من ذلك كله أن يلزم المستدل بالبناء على ما أوجبته العلة فعلا، لا على ما ادعاه هو موجَبا للعلة.

9 - منع العلية : إيجاب العلة كل أحكامها

وهو الاعتراض على المستدل "بأنه لم يوجب العلة أحكامها "[1]. وذلك إذا كان للعلة التي علل بها المستدل حكمان لم يثبت المستدل إلا واحدا منهما.ففي مثل هذه الحالة يحق للمعترض أن يطالب المستدل مادام قد أسقط حكما من حكمي العلة أن يسقط الآخر أيضا، وإن أسقطه فسيكون بذلك أسقط تعليله.

ولتقريب هذا الوجه الاعتراضي نقترح الصورة التالية التي تدل على ما فعله المستدل من وجهة نظر المعترض،

(ب ← (حـــ ∧ و)) ← ((ب ← حـــ) ∧ ¬ (ب ← و))

حيث "ب" هي العلة

و"حـــ" حكمها الأول

و"و" حكمها الثاني

(ب ← (حـــ ∧ و)) تشير إلى أن "ب" توجب كلا من "جـــ" و"و"

(ب ← حـــ) تشير إلى أن "ب" أوجبت الحكم الأول عند المستدل

¬(ب ← و) تشير إلى أن "ب" لم توجب الحكم الثاني عند المستدل.

والاعتراض على هذه الصورة يكون بوجه صحيح لأنه يمكن الدلالة عليه بصورة تحصيلية هي :

⊢ { (ب ← (حـــ ∧ و)} ← { ((ب ← و) ←¬ (بـــ ← جـــ))} حيث يدل التالي على "إذا لم يجب الحكم الثاني للعلة لم يجب أيضا الحكم الأول للعلة وذلك إذا افترض ان الحكمين معا يجبان للعلة.

كما يمكن الدلالة عليه أيضا بصورة تحصيلية تبين منع الوصل

[[(ب ← (حـــ ∧ و)] ∧ ¬(ب ← و)] ⋏ (ب ← حـــ).

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 249-250.

10 – منع العلية : المعارضة في الأصل بمعنىآخر يصلح للعلية

وهو آخر وجه اعتراضي على العلية يمكن للمعترض أن يطرقه إن لم تنفعه وجوه منع العلية السابقة. إن للمعترض الحق في "أن يبدي ... معنى آخر يصلح للعلية"[1] غير المعنى الذي علل به المستدل، ويكون بذلك قائما "بمعارضة بعلة مبتدأة"[2] تدفع علة المستدل. ولكن يشترط في سماع هذه المعارضة من المعترض ألا يكون قصده من هذه المعارضة تأسيس تعليل جديد يدعيه هو ويدعو المستدل إلى التزامه، وإنما فقط منع المستدل من التعليل بما علل به من الوصف الممنوع. ولما كان قصد المعترض بالمعارضة هنا الهدم لا التأسيس، فإنه لم يلزم بالإتيان "بأصل يبين تأثير وصفه [الذي عارض به] ... حتى يقبل منه" فهو لا يطلب إلا "صد المستدل عن التعليل بذلك [الوصف الذي علل به] لجواز تأثير [الوصف الذي أبداه هو]، والاحتمال كاف، فهو لا يدعي عليته حتى يحتاج إلى شهادة أصل "يبين بها تأثير وصفه [3].

وعلى المستدل المعارض بالمعارضة في العلة، علة حكم الأصل، أن يدفع الوصف المعارض بطريق من طرق ثلاثة مشروعة[4]:

1. فإما أن يتكلم على هذا الوصف ليبطله، فيصبح بذلك معترضا، وبالتالي يحق له ما يحق لكل معترض سائل.

2. وإما أن يبين إلغاء الوصف المعارض وذلك بالاستناد إلى نص أو إجماع.

3. وإما أن يرجح علته على العلة المعارضة بإحدى طرق الترجيح المعروفة والمقررة في علم أصول الفقه.

---

1) التفتازاني، "الحاشية على مختصر المنتهى"، 270/2.

2) الشيرازي، "المعونة"، ص. 262.

3) التفتازاني، المرجع السابق، 273/2.

4) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص ص. 232-233.

الاعتراضات التي ترد على ادعاء المستدل بأن العلة موجودة في الفرع

إنه الاعتراض على ادعاء المستدل بأن علة حكم الأصل متحققة في الفرع الذي يراد أن يعدى له حكم الأصل. وواضح أن هذا الوجه الاعتراضي لا يطرق إلا بعد فشل المعترض في الانتفاع بما سبق من الوجوه الاعتراضية.

إذا كانت غاية المستدل هي التسوية والجمع بين الفرع والأصل في العلة أو بها ليصل بذلك إلى تعدية حكم الأصل إلى الفرع، فإن غاية السائل المعترض ستكون هي التفريق والإبعاد بينهما ليقطع بذلك الطريق على المستدل ويمنعه من الوصول إلى التسوية بين الفرع والأصل في الحكم. وللوصول إلى هذه الغاية يحق للمعترض أن يتصدى للمستدل بوجه من الوجوه الثلاثة :

1. بمنع وجود العلة في الفرع
2. بمنع المساواة بين الأصل والفرع
3. بالمعارضة في الفرع بوصف آخر.

منع الوجود في الفرع :

للمعترض الحق في ألا يسلم بوجود علة المعلل في الفرع، فله "أن يمنع وجود الوصف المعلل به في الفرع"[1]، فيكون بمنعه هذا مطالبا بالدليل على وجود العلة في الفرع، وبالتالي ألزم المستدل بالرد على هذا المنع بنفس الطريقة التي يردها على منع وجود

1) التفتازاني، "الحاشية على مختصر المنتهى"، 275/2.

العلة في الأصل. إنه ملزم بعد البيان لما يعنيه بالوصف، بإثبات وجوده في الفرع مستندا إما إلى الحس وإما إلى العقل وإما إلى الشرع. وإذا فشل المستدل في هذا الإثبات كان بذلك منقطعا، أما إن تمكن منه، فيبقى للمعترض الحق في أن يلج الوجه الثاني من وجوه التصدي، وجه الممانعة في التسوية بين الأصل والفرع في العلة.

منع المساواة بين الأصل والفرع :

يلقب هذا الوجه الاعتراضي بلقب "دفع المساواة" وأيضا بلقب "الفرق"، به يحاول المعترض التمييز والتفريق بين الأصل والفرع وذلك انطلاقا من الأصل والفرع معا. فينطلق أولا من الأصل محاولا "إبداء خصوصية فيه هي شرط"، ومدعيا أن هذا الشرط غير متحقق في الفرع، ثم يعمد بعد ذلك إلى الفرع محاولا "إبداء خصوصية فيه هي مانع"، ومدعيا أن هذا المانع متحقق في الفرع وبالتالي، يمنع من تعدية حكم الأصل إلى الفرع.

"دفع المساواة" أو "الفرق" إذن استدلال، في باب الاعتراض، بكل من الشرط المفقود والمانع الموجود، وهو استدلال سنقف عليه وعلى وجوه دفع الاعتراض به لاحقا.

إذا لم ينفع "الفرق" المعترض فيمكنه طرق باب ثالث اعتراضي هو باب المعارضة في الفرع.

المعارضة في الفرع :

وهي المعارضة في الفرع بوصف آخر، غير الوصف الذي عده المستدل علة، وصف يصلح عند المعترض أن يكون علة يترتب عليها حكم للفرع يخالف الحكم الذي انتهى إليه المستدل، فيقول السائل للمستدل مثلا "إن ما ذكرته من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه"[1].

ويكون السائل في ادعائه لهذا الوصف المغاير مستندا إما إلى نص وإما إلى قياس. إن المعترض هنا يتحول إلى مستدل، وليس في هذا التحول غصبا لوظيفة المستدل المعترض عليه، إذ هو تحول جائز "لئلا تختل فائدة المناظرة وهي ثبوت الحكم". فثبوت الحكم "لا يتحقق بمجرد الدليل مالم يعلم عدم المعارض"[2]، وما قدمه وادعاه المعترض من وصف

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 68.
2) التفتازاني، "الحاشية على مختصر المنتهى"، 275/2.

بديل بدليله هو "المعارض"، فكان لزاما لتحقيق ثبوت الحكم أن يدفع المستدل هذا المعارض. كما أن غرض المعترض الذي يتحول إلى مستدل ليس تأسيس حكم جديد فهو "لا يتوخى إثبات ما يقتضيه دليله ...[وإنما] هدم دليل المستدل وبيان قصوره عن إفادة مدلوله، فكأنه يقول [للمستدل] دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض، وهو دليلي، فعليك بإبطال دليلي ليسلم لك دليلك فيفيد"[1].

يستلزم الاعتراض بالمعارضة في الفرع أن يعمل المستدل على رد ودفع هذا التعليل البديل الذي عارض به المعترض، فيتحول بذلك إلى معترض على تعليل المعارض، وبالتالي يحق له أن ينتفع في ذلك بكل الطرق المشروعة في الاعتراض على التعليل أي "بجميع ...الاعتراضات من قبل المعترض على المستدل ابتداء والجواب الجواب لا فرق"[2].

1) التفتازاني، المرجع السابق، 276/2.
2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 68.

الاعتراضات التي ترد على المقدمة الرابعة وهي قول المستدل "فيوجد الحكم في الفرع"

إذا أقام المستدل الدليل على وجود الحكم في الفرع "فلا سبيل إلى منعه"، إنما يواجه بالمخالفة أو بالقلب.

(المخالفة)

وهي الاعتراض الذي يدعي فيه المعترض أن الحكم في الفرع وهو الذي أثبته المستدل، بالاستناد إلى ما تم التسليم به من وجود علة الأصل في الفرع، حكم مخالف **حقيقة** للحكم في الأصل وإن تساويا وتماثلا في الصورة أو المحل الذي قدمه المستدل، ذلك أن المطلوب هو المساواة والمماثلة العامة التي تتحقق في جميع الصور لا المساواة والمماثلة الصورية التي تتحقق في صورة واحدة هي الفرع.

ردا على هذا الاعتراض يلزم المستدل ببيانين :

1. بيان أن الحكم واحد في المحلين أي في الأصل وفي الفرع
2. بيان أن اختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل في المحل بل "اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة، فكيف يجعل شرطه مانعا عنه؟"[1].

(القلب)

وهو الاعتراض الذي يدعي فيه المعترض أن دليل المستدل يقتضي ويستلزم خلاف ما رتب عليه من قبل المستدل. إنه حسب تعاريف القدامى من الأصوليين:

---

1) التفتازاني، المرجع السابق، 278/2.

"استبقاء المعترض علة المستدل وأصله [=المقدمات] مع بطلان حكمه [بطلان النتيجة]"[1]

أو "تبيين المعترض أن ما ذكره المستدل [من الأدلة] يدل عليه فقط أوله [للمعترض] وعليه [على المستدل]" [2].

أو "أن يتمسك السائل بأصل المعلل، أي بما جعله المعلل أصلا مقيسا عليه، لضد ما فرع المعلل، أي لضد الحكم الذي جعله المعلل فرعا، وهو الحكم المدعى بالقياس" أي الذي استند إلى القياس في ادعائه[3].

أو "أن يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير حجة للسائل [المعترض] بعد أن كان حجة للمعلل [المستدل]"[4].

أو "انه دليل يثبت به خلاف حكم المستدل ...[ويختص بأن] الأصل والجامع فيه مشتركان بين قياسي المستدل والمعترض"[5].

يمكن أن نستلخص من التعاريف السابقة للقلب كوجه اعتراضي، أن المعترض يستند فيه إلى نفس ما استند إليه المستدل في تدليله، أي إلى :

- أن حكم الأصل هو كذا
- وأن العلة هي كذا
- وأن هذه العلة متحققة في الفرع

مع قلب وعكس المدلول الذي انتهى إليه المستدل، فتقلب الأدلة من كونها أدلة لحكم المستدل الذي يدعيه إلى أدلة على حكم المستدل، أي من كونها أدلة لصالح مدعى المستدل إلى أدلة ضد مدعى المستدل. إن المقلوب هنا هو الوجه الدلالي، فعوض أن يتجه هذا الوجه صوب مراد المستدل يغير ويعكس ليصبح متجها صوب مراد المعترض السائل. إن هذا الوجه الدلالي يصبح، بعد أن كان حجة للمستدل المعلل، حجة للمعترض السائل.

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 76.
2) نفسه، ص. 76.
3) محمد فيض الحسن الكنكوهي، "عمدة الحواشي"،، ص. 351.
4) الشاشي "أصول الشاشي"، ص. 350، والشيرازي، " التبصرة"، ص. 475.
5) التفتازاني، "الحاشية على مختصر المنتهى"، 278/2.

يمكن تقريب صورة القلب بالصورة التحصيلية التالية حيث تشير "ب" الى الدليل أو الأدلة و"جـ" إلى المدلول والحكم.

⊢((ب ← جـ) ∧ (⌐ جـ → ب)) ← ⌐ ب

وهي صورة تبين بوضوح أننا، في القلب، نكون أمام مقابلة أو معارضة بين تدليلين

- يشتركان في الأصل وفي العلة من جهة [أي في"ب"]
- يتخالفان في ما بني عليهما من الحكم من جهة أخرى

[أي في "جـ" و" ⌐ جـ"]، وتدل هذه المقابلة على فساد الأدلة وذلك إن صح التدليلان معا، تدليل المدعي وتدليل المعارض، وعلى فساد تدليل المدعي إن سلم بصحة تدليل المعترض، وهو الأمر الذي ينبغي أن يفترض هنا.

ولقد ميز الأصولين في القلب أنواعا ثلاثة، القلب بحكم مقصود، قلب التسوية والقلب الصريح، كلها مفسدات وقوادح في التدليل القياسي.

(القلب بحكم مقصود)

ويسمى أيضا "**القلب لتصحيح المذهب**"، ومعناه أن يكون للمعترض حكما **يقصده** ، يكون مخالفا للحكم الذي أثبته المستدل، ويكون هذا الحكم المقصود من طرف المعترض مذهبه الذي يخالف به المستدل. إن المعترض القالب هنا حين يعمد إلى نفس أدلة المستدل فهو يريد أن يثبت حكمه المقصود من جهة - من هنا سمي "قلبا بحكم مقصود"- ويريد من جهة ثانية أن يبين صحة هذا الحكم المقصود الذي هو مذهبه - من هنا سمي قلبا لتصحيح المذهب. وإذا تسنى للمعترض تصحيح مذهبه وإثبات حكم مقصود له بقلب أدلة المستدل، تحقق له بذلك بيان "بطلان مذهب المستدل" وذلك لتنافي مذهب المستدل ومذهب المعترض، "فيلزم من صحة مذهب الخصم فساد دعوى المستدل إذ لا واسطة بين النفي والإثبات"[1]. بالقلب بحكم مقصود يفسد إذن تدليل المستدل.

(القلب الصريح)

ويسمى أيضا "**القلب لإبطال مذهب الخصم صريحا**". ويتعلق هذا القلب بما ورد عند المستدل علة وما ورد عنده معلولا، فيعمد القالب إلى جعل علة المستدل معلولا

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 77، والتفتازاني، المرجع السابق، 278/2.

ومعلوله علة، غايته من قلب العلة معلولا والمعلول علة القدح في تعليل المستدل، فالحكم "إذا جعلت علته معلولة لذلك الحكم لا تبقى علة له لاستحالة أن يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولا له"[1].

بالقلب الصريح إذن يفسد تعليل المعلل.

(قلب التسوية)

ويسمى أيضا "**القلب لإبطال مذهب الخصم التزاما**"، ويمكن تقريبه بالشكل التالي :

* أن يكون في الأصل الذي يمكن للمستدل أن يقيس عليه حكمان، حكم (1) وحكم (2).

* أن يكون أحد الحكمين، وليكن هو الحكم (1)، مسلم انتفاؤه عن الفرع، فهو حكم يسلم كل من المستدل والمعترض أنه لا يعدى إلى الفرع، وبالتالي فإن القياس على الأصل في حكمه (1) قياس فاسد في نظر المستدل والمعترض معا.

*إذا عمد المستدل إلى هذا الأصل ذي الحكمين (1) و(2) واستحضر **فقط** الأصل بحكمه (2) مريدا تعدية هذا الحكم (2) إلى الفرع، فان للمعترض الحق في قلب هذه التعدية وهذا القياس قلب تسوية فيواجه بقياس يستحضر الأصل لا بحكمه (2) ولكن بحكمه (1) وهو قياس مساو لقياس المستدل، ولكنه أيضا قياس باطل عندهما معا. ومستند القالب هنا أن القياس على الأصل في أحد حكميه مساو للقياس عليه في حكمه الآخر، وحكم المتساويين حكم واحد، فلما بطل أحد القياسين وهو القياس على الأصل بحكمه (1) بطل لزوما القياس الآخر وهو القياس على الأصل بحكمه (2) الذي ركبه المستدل. فعن وجوب التسوية بين العمل بالحكم الأول والعمل بالحكم الثاني من حكمي الأصل يلزم انتفاء ثبوت حكم الفرع أي انتفاء مذهب المستدل ومدعاه[2].

حاصل القلب بأنواعه الثلاثة "دعوى [المعترض] استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل الذي هو مذهب المستدل، وذلك

---

1) الشاشي،" أصول الشاشي"، ص. 347، الشيرازي، "التبصرة"، ص. 479.
2) الشيرازي، "التبصرة"، ص. 477.

- إما بتصحيح المعترض مذهبه، فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما
- أو بإبطاله لمذهب المستدل ابتداءا

إما صريحا

وإما بالالتزام"[1].

وهو بهذا المعنى "راجع إلى **المعارضة**، لأن المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل، والقلب كذلك، إلا أنه نوع من المعارضة مخصوص، فإن الأصل والجامع فيه مشترك بين قياسي المستدل والمعارض ...[وهو] أولى بالقبول من المعارضة المحضة لأنه أبعد من الانتقال، فإن قصد هدم دليل المستدل لأدائه الى التناقض فظاهر فيه، ولأنه مانع للمستدل من الترجيح"[2]، ترجيح دليله على دليل المعترض كما سنرى في المعارضة.

وردا على الاعتراض بالقلب يلزم المستدل بالتكلم على تدليل المعترض، ففي القلب بحكم مقصود يكون الجواب بأن "يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل من وجوه الإفساد"[3]. وفي القلب الصريح يكون الجواب من ثلاثة أوجه:

1. بأن يبين المستدل أن هذا القلب "لا يمنع صحة الدليل"، ويعد العلة مجرد أمارة يجوز فيها الانقلاب، لأن الأمارات تكون "بجعل صاحب الشرع، ويجوز أن يجعل صاحب الشرع كل واحد من الحكمين أمارة للحكم الآخر...فأيهما رأيناه صحيحا دلنا على صحة الآخر، وقد ورد الشرع بذلك"[4].

2. بأن "يتكلم [المستدل] عليه [=القلب] بكل مايتكلم على العلل من النقض والكسر وفساد الاعتبار وفساد الوضع"[5].

3. بأن "يرجح ما علل به [=المستدل] على القلب"[6].

---

1) التفتازاني، "الحاشية ..."،278/2.
2) نفسه، 278/2-279، الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 77.
3) الشيرازي، "المعونة"، ص ص. 259-260.
4) نفسه، ص. 261.
5) نفسه، ص. 261.
6) نفسه، ص. 261.

وفي قلب التسوية يكون الجواب بأن "يتكلم عليه بكل ما يتكلم به على العلة، والذي يختص به هو أن يقول [المستدل الذي يصبح معترضا] لا يجوز التسوية" ويدلل لذلك[1] .

وبصفة عامة هناك طريقان في الجواب عن القلب :

1. أن يكون الجواب عن القلب مثل الجواب عن المعارضة "من نقض وقلب وترجيح وغير ذلك إلا منع علله، فليس ذلك للمستدل لأنه رجوع عما سلم من ترتب حكمه عليها وهدم لما بني من إسناد الحكم إليها"[2].

2. أن يكون الجواب بإفساد دليل القالب، لأن القلب "إفساد لدليل المستدل فجوابه بما يفسده بوجه ما"[3].

---

1) الشيرازي، "المعونة"، ص. 260.

2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص . 77.

3) الطوفي،نفسه، ص . 77.

الاعتراض الذي يرد على ادعاء المستدل بأن مدلوله هو المدعى الذي يطلب من المستدل له الالتزام به ويسمى هذا الاعتراض باسم (القول بموجَب العلة)

إن "الموجَب" معناه "ما أوجبه دليل المستدل"[1]، فهو إذن نتيجة تدليل المستدل؛ والقول بموجب العلة سيكون قولا بنتيجة العلة، والاعتراض بموجب العلة سيكون اعتراضا بنتيجة العلة.

من التعاريف المقدمة لهذا الوجه الاعتراضي يمكن أن نثبت التعاريف التالية :

أن يسلم المعترض "ما جعله المستدل موجَب العلة مع **استبقاء الخلاف**".

(1) "أن يظن المعلل أن ما أتى به [من أدلة] مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها مع كونه **غير مستلزم**".

(2) " أن يذكر المستدل إحدى المقدمتين ويسكت عن الأخرى ظنا منه أنها مسلمة، فيقول الخصم **بموجب المقدمة** [المذكورة وحدها دون الأخرى المسكوت عنها] ويبقى على المنع لما عداها"[2].

(3) « أن يعتقد المستدل تلازما بين محل النزاع وبين محل آخر، فينصب الدليل على ذلك المحل بناءا منه على أن ما ثبت به الحكم في ذلك المحل يستلزم ثبوته في محل النزاع، فيقول المعترض بالموجب **ومنع الملازمة**"[1].

---

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 228.
2) نفسه"، ص. 229.

(**4**) أن يقبل المعترض علة المستدل ولكن مع تعديل لما توجبه، فإن كان المستدل في نتيجته معمما أوجب المعترض التخصيص، وإن كان المستدل في نتيجته مطلقا أوجب المعترض التقييد، وإن كان المستدل في نتيجته طاويا وحاذفا أوجب المعترض البيان والإظهار، فالمعترض **يعين** ما لم يعين المستدل عملا بما توجبه علته، تعيينا يترك الخلاف قائما.

إن القول بالموجَب اعتراض بأن "**النزاع بعد باق**"[2]، وهو اعتراض لا يختص بالقياس "بل يجيء في كل دليل"، وهو راجع إلى « دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع »، وبذلك كان « خاتمة الاعتراضات »، وفيه « انقطاع أحد المتناظرين". فالمستدل ينقطع إذا "ظهر عدم إفضاء دليله إلى مطلوبه"، والمعترض لا يبقى له إلا التسليم بالمطلوب إذا بين « المستدل أن المثبت مدعاه أو ملزومه » وأن الأمر الذي حذف لا مضرة فيه لأن « الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه، والدليل هو المجموع لا المذكور وحده"[3].

4-2 الاعتراض على الاعتبار القياسي الفرعي

نسمي القياس الأرسطي بأشكاله وأضربه المختلفة قياسا فرعيا، لأننا نفترض أن الأصل فيه هو القياس التمثيلي، عكس ما يزعمه البعض من التقابل بينهما. إن كل شكل قياسي أرسطي يمكن أن يرد إلى صورة تمثيلية تشمل، فضلا عن الحدود الثلاثة المعروفة، الحد الأكبر والحد الأوسط والحد الأصغر، حدا جديدا رابعا يكون نظيرا للحد الأوسط وشاهدا لنقل حكمه إلى الحد الأصغر[4]، فقياس أرسطي من حيث صورته، وليكن هو "كل جسم حادث وكل حادث مفتقر إلى محدث إذن كل جسم يفتقر إلى محدث"، يصبح قياسا تمثيليا ذا أصل بحكمه يكون الشاهد في الحكم على الجسم بالافتقار إلى المحدث، وذلك بالشكل التالي :- "كل جسم يفتقر إلى محدث قياسا على الإنسان، لأن الإنسان يفتقر إلى محدث، وإنما كان مفتقرا إلى محدث لأنه حادث، والجسم أيضا حادث".

---

1) الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ص. 229.
2) التفتازاني، "حاشية ..."، 279/2.
3) نفسه، 279/2-280.
4) انظر عبد الرحمن طه، "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص ص. 350-354.
حمو النقاري، "المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني"، ص ص. 196-201.

إن المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي ستكون هي المقدمة المعللة لحكم الأصل في القياس التمثيلي، وبالتالي سيطالها ما يطال تعليل حكم الأصل من اعتراضات. أما المقدمة الصغرى فستكون المقدمة المثبتة لوجود العلة في الفرع في القياس التمثيلي، وبالتالي أمكن الاعتراض عليها بما يعترض به على تعليل الفرع.

يدرج بعض الأصوليين الأشكال القياسية بأضربها المختلفة، باعتبارها صورا صحيحة للتدليل ضمن باب الاستدلال[1]، مبينين وجه الاعتراض عليها الراجعة كلها إلى منع مقدمة من مقدمتيها، أو معارضة كلا من المقدمتين والنتيجة، متبعين في ذلك تعاليم ما كتبه فلاسفة الإسلام، والفارابي خصوصا، في المجادلة في القياس[2].

إن ما يثير الانتباه حقا هو أن نجد البعض ينقل مفاهيم واصطلاحات وضعت في مجال تقنين المناظرة في القياس التمثيلي إلى مجال تقنين المناظرة في القياس الشمولي مقيدين لمدى إجرائية هذه المفاهيم والمصطلحات بسبب تقيدهم بالمقدمتين الاثنتين، وكنموذج لذلك يمكن تقديم "رسالة آداب البحث" للسمرقندي و"الوليدية.." لساجقلي زاده.

الاعتراض على قياس الشمول بتوظيف مصطلحات المناظرة في القياس التمثيلي

نجد بعض من تناول آداب البحث والمناظرة، وقد تمكنت من نفسه الآلة القياسية الأرسطية، يضبط الاعتراض على التدليل عامة بوجوه ثلاثة هي إما منع مقدمة من المقدمتين اللتين يرتب عليهما الحكم، ويسمى هذا المنع بالمناقضة أو بالنقض التفصيلي، وإما منع الدليل باعتباره مجموع المقدمتين، ويسمى هذا المنع بالنقض أو بالنقض الإجمالي، وإما بمنع المدلول ويسمى هذا المنع معارضة.

المناقضة أو النقض التفصيلي

تكون الغاية من الاعتراض بالمناقضة أو النقض التفصيلي "إبقاء دعوى المعلل بلا دليل". ولا يكون في ذلك إبطالا لهذه الدعوى لأن "الدليل ملزوم للدعوى، ولا يلزم من إبطال الملزوم إبطال اللازم، إذ يجوز أن يكون له ملزوم آخر لجواز عموم اللازم، فيجوز

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص ص. 41-42. والآمدي، "الإحكام"، ص. 4 /161-172.
2) الفارابي، "كتاب الجدل"، خصوصا ص ص. 106-107.

أن يكون للمدعى دليل لآخر "[1]. ومنع مقدمة الدليل إما أن يكون منعا مجردا عن الشاهد أو السند[2]، الذي يشهد لاعتراض المعترض على المقدمة الممنوعة أو يكون سندا له في ذلك، وإما أن يكون منعا "مقرونا بالسند الذي هو شاهد بالمنع بأن يقول [المعترض] لا نسلم! كيف والحال كذا [فيذكر الشاهد أو السند]".وقد لا يقتصر المناقض على المنع بل قد يعمد إلى "الحل" أيضا[3].والحل عند هؤلاء كما هو عند أرسطو" تعيين موضع الغلط"، فالمعترض لا يدعي مناقضة المقدمة التي يمنعها بل يبين موضع الخطأ فيها. لا يلزم المعترض بالمناقضة أن يقدم الدليل لمنعه، بل اللازم ألا يفعل ذلك ، فهو ان "منع ...مقدمة الدليل بالدليل، أي بإقامة الدليل على خلافها"سيكون غاصبا[4]لمنصب المستدل " غير مسموع عند المحققيين من أهل النظر" وذلك لما يلزم من "الخبط في البحث لانقلاب وظيفة المتخاصمين"، نعم ! " قد يتوجه منع السائل المقدمة بالدليل ... [لكن] ... بعد إقامة المعلل الدليل على تلك المقدمة ... لأن دليل السائل حينئذ يكون معارضا لدليل المقدمة، وهذا وارد على قانون التوجيه"[5] .

ووظيفة المعلل المستدل حين يعارض بالنقض التفصيلي لها وجهان :

الوجه الأول

1. أن يتجنب إبطال عبارة المانع بدعوى مخالفتها القانون العربي
2. أن يتجنب منع المنع

وهو إن فعل ذلك فعلى المعترض أن يدفعه لأنه انتقل إلى بحث آخر.

---

1) ساحقلي زادة، "الوليدية...".

2) السند هو ما يذكره "المانع لزعمه أنه يستلزم نقيض الممنوع"، أما الشاهد فهو "دليل النقيض"، الوليدية...، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" عبد الرحمن طه، ص ص. 76-77.

3) الحل هو بيان منشأ الغلط، أو هو المنع الذي سنده: "إنما يصح ما ذكره لو كان كذا، وليس كذلك" شرح الشيخ الإمام سيدي علي بن أحمد البخاري على رسالة آداب البحث للسمرقندي، ص. 376-377.

4) يكون المعترض غاصبا إذا "أبطل ... بالدليل المدعى غير المدلل أو مقدمة دليل المعلل قبل أن يستدل المعلل على تلك المقدمة"، وذلك لأن الاستدلال منصب العلل وقد غصبه السائل:، وهو أيضا "استدلال السائل على بطلان ما صح منعه".

5) عبد الرحمن طه، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ص. 76.

أما الوجه الثاني

فهو "إثبات المقدمة الممنوعة بالدليل إن كانت كسبية، أو بالتنبيه عليها إن كانت ضرورية"، ويتم له هذا الإثبات

إما بذكر ما ينتج الممنوع

وإما "بإبطال السند المساوي للمنع، إذ بإبطاله يبطل نقيض الممنوع فيثبت بالتالي عين الممنوع"[1].

وبعد إثبات المستدل للمقدمة الممنوعة

"فإما أن يسلم السائل فيقطع البحث"

"وإما أن يمنع، فحينئذ يأتي فيه الأقسام الثلاثة المذكورة في وظيفة السائل [وهي النقض التفصيلي والنقض الإجمالي والمعارضة] ...[وقد تعلقت بمقدمة من مقدمتي الدليل الذي أتى به المعلل لإثبات المقدمة الممنوعة]، وهكذا إلى أن ينتهي إلى عجز المعلل أو قبول السائل أو إبطال المعلل..سند المنع إن كان السند... لازما للمنع بأن يلزم من ثبوت السند وانتفائه ثبوت المنع وانتفاؤه..أو إثبات المعلل مدعاه بدليل آخر إن قدر عليه، وإلا يلزم الإفحام"[2].

2 – النقض أو النقض الإجمالي

وهو الاعتراض على نفس الدليل، وليس على مقدمة من مقدمتيه، ويكون ذلك بالاستناد إلى الشاهد . والشاهد الذي يستند إليه هنا نوعان

"أحدهما تخلف الحكم عنه، لأن المدلول [وهو الحكم] لازم للدليل، وتخلف اللازم عن الملزوم لا يمكن، فلا يمكن تخلف المدلول عن الدليل إلا لفساد فيه".

"وثانيهما استلزام الدليل المحال، وذلك لأن الأمور المحققة في الواقع لا تستلزم المحال فاستلزام الدليل المحال، لا يكون إلا لعدم صحته في الواقع"[3].

---

1) عبد الرحمن طه، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ص. 133.
2) طاش كبرى زادة، "شرح آداب البحث"، ص ص. 19-20، مجلة المناظرة، العدد 3، السنة الثانية، 1990.
3) نفسه، ص. 18.

وللنقض بادعاء التخلف صور ثلاثة :

1. "أن يكون بإجراء الدليل في صورة التخلف بعينه بلا تغيير"

2. "أن يكون بإجراء ملخص الدليل وزبدته"

3. أن يكون بإجراء الدليل وقد تركت "بعض صفاته ويسمى نقضا مكسورا".

إن الناقض ملزم في اعتراضه بالنقض أن يستند إلى شاهد وإلا كان اعتراضه " مكابرة غير مسموعة اتفاقا من أرباب النظر، وذلك لأن المنع على شيء غير مدلل يكون لطلب الدليل، وأما منع نفس الدليل فهو استعلام الثابت في نفس الأمر فيكون راجعا إلى جهل السائل، ولا يلزم من عدم علمه بالشيء عدمه في الواقع"، وبالتالي كانت وظيفة المعلل المستدل أن ينفي هذا الشاهد بأن يمنع لزوم تخلف الحكم عن دليله أو يمنع لزوم الاستحالة أو، إن لم يقدر على ذلك، أن يثبت مدعاه بدليل آخر.

3. المعارضة

وهي "منع السائل المدلول بالدليل" وصيغة الاعتراض بها أن يقول المعترض مثلا "دليلك [أيها المعلل] وإن دل على ما ادعيت لكن عندي ما ينفي ما ادعيت [وهو هذا] الدليل" أي "الدليل الذي ينصبه السائل لإثبات نقيض ما ادعاه المعلل أو لإثبات مايساوي نقيضه أو الأخص من نقيضه"[1]. وحاصل هذه المعارضة "المساقطة" أي "أن يسقط ويبطل دليل المعارض دليل المعلل وبالعكس، إذ الدليل الصحيح لا يدل على خلاف مدلوله، فيبقى مدعى المعلل بلا دليل"[2].

وللمعارضة صور ثلاثة، معارضة بالقلب ومعارضة بالمثل ومعارضة بالغير.

(المعارضة بالقلب)

وهي أن يستطيع المعترض "بدليل المستدل بعينه" أي بمقدمتيه إثبات نقيض مدلوله ونتيجته.

---

1) طاش كبرى زادة، "شرح آداب البحث"، ص. 19.

2) نفسه، ص. 20.

(المعارضة بالمثل)

وهي أن يستطيع المعترض بدليل آخر غير دليل المستدل، ولكنه مماثل له في الصورة الاستدلالية، من نفس الشكل القياسي ومن نفس الضرب القياسي، إثبات نقيض المدلول.

(المعارضة بالغير)

وهي أن يستطيع المعترض بدليل مغاير لدليل المعلل صورة، أي شكلا وضربا، إثبات نقيض المدلول.

إن المعارضة، بصورها الثلاثة، "مقابلة الدليل بدليل آخر مانع للأول في ثبوت مقتضاه"، وبالتالي كانت تقتضي من المستدل المعلل "التعرض" أي "تعرض المعلل بدليل المعارض بما مر من وظائف السائل [الثلاثة] إذ يصير المعلل حينئذ... كالسائل في صحة إجراء وظائفه، وبالعكس، ... يصير السائل كالمعلل في التزام وظائفه". وهكذا يكون للمستدل المعلل أن يعترض

"بمنع بعض مقدمات دليل المعارض

أو بإثبات فساد دليله

أو بإثبات الدعوى بدليل آخر، وهو المعارضة على معارضة السائل، وفي كون هذه المعارضة دافعة لمعارضة السائل بحث !" [1].

الاعتراض على القياس الشرطي

إن القياس الشرطي، متصلا كان أم منفصلا، يرد عليه المنع والمعارضة[2].

فالمنع إما من جهة القضية الشرطية فيه، المتصلة أو المنفصلة، فيقول المعترض "لا نسلم الملازمة" أو "لا نسلم الانفصال"،

وإما من جهة مقدمته الثانية التي يتم وصلها أو استثناؤها، فيقول المعترض "لا نسلم انتفاء اللازم" أو "لا نسلم تحقق الملزوم" ... إلخ

---

1) طاش كبرى زادة، "شرح آداب البحث"، ص. 20.

2) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص ص. 45.

أما المعارضة فهي أيضا تنصب على المكونات الثلاثة للقياس الشرطي، فتكون إما معارضة للقضية الشرطية وإما معارضة للموصول أو للمستثنى، مقدما كان أم تاليا، وإما معارضة للحكم المدلول له بالقياس الشرطي وهو نتيجة القياس الشرطي.

ويلزم المستدل بالقياس الشرطي أن يرد هذه المنوع وهذه المعارضات بالوجوه المشروعة السابقة.

الاعتراض على الاعتبار الاستدلالي

إن الاعتبار الاستدلالي، أو "الاستدلال"، بشكل مرسل، متميز عند الأصوليين عن الاستدلال بالكتاب وعن الاستدلال بالسنة وعن الاستدلال بالإجماع وعن الاستدلال بالقياس. إنه "المعنى المشعر بالحكم المطلوب، مناسبا له، فيما **يقتضيه العقل** من غير وجدان أصل متفق عليه"[1]، أو هو "المعنى الدال على الحكم **على وجه لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا**"[2].

ومن هذه الوجوه الاستدلالية التي قد يعمد إليها المدعي للتدليل لمدعاه ودعوة المستدل له للالتزام به، يمكن أن نخص بالذكر هنا تلك الوجوه التي لها تعلق بكيفية استثمار جملة من العلاقات التي يمكن أن تكون متحققة بين أمرين أو حكمين، استثمارا يفيد المدعي من جهة والمعترض من جهة أخرى. ونعتقد أن هذه الوجوه وحديث الأصوليين عنها مظنة تكشف لنا علو قدر فهم الأصوليين القدامى لمقتضيات العقل، وقد استقل عن الكتاب وعن السنة وعن الإجماع وعن القياس. فالعقل "المستقل" عقل مستدل، واستدلاله كامن في استثماره لجملة من العلاقات موصولة بافتراض قيم معينة لأطرافها، فقد يستدل المستدل بالعلاقة السببية وقد يستدل بالعلاقة الشرطية وقد يستدل بعلاقة التنافي... وهي علاقات يمكن أن تكون ثابتة في نفس الأمر، كما يمكنها أن تكون مفترضة من طرف المستدل ذاته. نجد لدى الأصوليين تناولا لمثل هذه العلاقات وللوجوه المشروعة في استثمارها والتداول فيها في الباب الذي يخصصونه للاستدلال كما حددناه سابقا؛ من هذه العلاقات سنركز، فقط، على تلك التي يمكن تأسيسها صوريا، وهي علاقات أربعة أساسية :

---

1) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 81.

2) نفسه، ص. 81.

علاقة السببية وما يعرف با"الاستدلال بالسبب"

علاقة الشرط وما يعرف ب"الاستدلال بالشرط"

علاقة التلازم وما يعرف ب"الاستدلال بالتلازم"

علاقة التنافي وما يعرف با"الاستدلال بالتنافي".

الاعتراض على الاستدلال بالسبب

يعرف السبب عند الأصوليين بأنه حكم وضعي "وضعه" المشرع -وهو الحاكم الذي ينبغي الانسياق له علما وعملا- "علامة لحكم تكليفي وجودا وانتفاءا". فهو إذن قضية شرعية يقضي فيها المشرع بوجود علاقة لزومية خاصة بين أمرين أحدهما "سبب" والآخر "حكم"، علاقة يكون المشرع له والمخاطب بالتكليف مطالبا باستثمارها علميا والاهتداء بها نظريا بحيث، عليه أن يعلم من علمه بوجود الأمر الأول، وهو السبب أو العلامة، وجود الأمر الثاني **وهو الحكم التكليفي**، كما يطالب أيضا بعدم الإخلال بها بحيث عليه أن يقر بأنه **يمتنع، إن كان المشرع** قد وضع لحكم من الأحكام سببا من الأسباب، أن يكون السبب **متحققا والحكم منتفيا.**

يمكن أن ندل على هذه العلاقة اللزومية الخاصة المسماة "السببية"، في بعديها الإلزامي والناهي، بعلاقة شرطية يقع في مقدمها ما يقوم بدور "السبب" ويقع في تاليها ما يقوم بدور "الحكم"، تكون علاقة مسلمة ومقبولة لأنها من وضع الشارع الذي لا خلاف في وجوب الإنسياق لأحكامه وقضاياه.

إن المستدل بالسبب يستدل بهذه العلاقة في اتجاهين، اتجاه الحكم بالوجود واتجاه الحكم بالانتفاء وذلك بالشكل التالي :

إما ((السبب ⟵ الحكم) ∧ السبب موجود) ⟵ الحكم موجود

(1) ((ب ⟵ حـ) ∧ ب) ⟵ جـ

وإما ((السبب ⟵ الحكم) ∧ الحكم منتف) ⟵ السبب منتف

(2) ((ب ⟵ حـ) ∧ ¬ حـ) ⟵ ¬ ب

مآل التدليل بالسبب إذن هو الانتهاء إلى إثبات وجود الحكم أو الانتهاء إلى إثبات ارتفاع السبب وانتفائه. ولما كان المستدل باعتباره مدعيا إنما يتوخى إثبات الأحكام التي يدعيها فإنه يغلب عليه استخدام الاستدلال بالسبب في اتجاهه الأول أي اتجاه الحكم بالوجود، وهو الاتجاه المؤسس على "قانون الوضع" كما هو معلوم عند المناطقة والذي تثبته الصورة التحصيلية السابقة(1).

يحق للمعترض السائل أن يقابل المستدل بالسبب بكل ما يقابل به القائس من اعتراضات ماعدا تلك التي تختص بالعلة، وذلك لأن المستدل هنا "لا يذكر الوصف الجامع". فللمعترض إذن الحق في الاستفسار وفي إفساد الاعتبار، وفي المنع من الحكم الوضعي أي منع القضية الشرطية الملزمة شرعا، وفي المنع من وجود السبب، وفي القول بالموجب وبقاء التراع، وفي المعارضة بدليل آخر، فيلزم المستدل بالرد على هذه الأسئلة وفق الطرق المشروعة والمسموعة الخاصة بكل واحد من هذه الأسئلة الاعتراضية.

الاعتراض على الاستدلال بالشرط

يعرف الشرط عند الأصوليين بأنه، مثله مثل السبب، حكم وضعي وضعه المشرع علامة على حكم تكليفي وجودا وانتفاءا، فهو أيضا قضية شرعية يقضي فيها المشرع بوجود علاقة لزومية خاصة بين أمرين أحدهما "شرط" والآخر "حكم" يمكن أن نسميه "مشروطا"، علاقة يكون المخاطب بالتكليف مطالبا باستثمارها علميا بحيث عليه أن يعلم من علمه بوجود الحكم (المشروط) وجود الشرط (العلامة) ومن علمه بفقدان الشرط عدم الحكم، كما يطالب أيضا بعدم الإخلال بها بحيث عليه أن يقر بأنه يمتنع أن يكون الشرط منتفيا والمشروط متحققا.

يمكن أن ندل على هذه العلاقة اللزومية الخاصة المسماة "شرطية"، في بعديها الإلزامي والناهي، بعلاقة شرطية يقع في مقدمها ما يقوم بدور "الحكم" ويقع في تاليها ما يقوم بدور "الشرط" والعلامة، تكون علاقة مسلمة ومقبولة لأنها من وضع الشارع الذي ينبغي اتباعه.

إن المستدل بالشرط يستدل بهذه العلاقة في اتجاهين، اتجاه الحكم بالوجود واتجاه الحكم بالانتفاء وذلك بالشكل التالي

إما ((الحكم ← الشرط) Λ الحكم موجود) ← الشرط موجود

"وجد الحكم فيوجد الشرط"

(1) ((جـ ← ب) Λ جـ) ← ب

وإما ((الحكم ← الشرط) Λ الشرط مفقود) ← الحكم معدوم

"يلزم من العلم بفقد الشرط العلم بعدم الحكم"

(2) ((جـ ← ب) Λ ¬ ب) ← ¬ جـ

مآل التدليل بالشرط إذن هو الانتهاء إلى إثبات وجود الشرط أو الانتهاء إلى إبطال وجود الحكم، وبما أن المستدل بالشرط يستدل بالشرط فإنه لن يعمد إلى إثبات وجود الشرط إذ هو يستدل به، وإنما سيعمد إلى إثبات ما يتعلق بالحكم، والمتاح هنا لن يكون إلا إبطال وجود الحكم وإثبات عدمه. يغلب إذن على المستدل بالشرط إبطال الأحكام لا إثبات الشروط.

إن المقارنة بين الصورتين التحصيليتين المؤسستين للاستدلال بالسبب والصورتين التحصيليتين المؤسستين للاستدلال بالشرط تبين أنهما تدلان على قانونين منطقيين معلومين هما قانون الوضع وقانون الرفع، أولهما يؤسس الاستدلال بمقدم العلاقة اللزومية، وبذلك كان قريبا ليؤسس الاستدلال بالسبب، فالسبب يقع موقع المقدم في العلاقة الشرطية التي دللنا بها على العلاقة السببية، وثانيهما يؤسس الاستدلال بتالي العلاقة اللزومية، وبذلك كان قريبا ليؤسس الاستدلال بالشرط، فالشرط يقع موقع التالي في العلاقة الشرطية الصورية التي دللنا بها على العلاقة الشرطية الشرعية.

الاستدلال بالشرط إذن مثله مثل الاستدلال بالسبب إلا أنه يستدل بالتالي، وبذلك يكون الوجه الغالب فيه هو الوجه المبطل لا المثبت.

إن رجوع الاستدلال بالشرط إلى الصورة التحصيلية للاستدلال بالسبب يدل على أن حقوق الاعتراض الصالحة في مقابلة الاستدلال بالسبب تصلح أيضا في مقابلة الاستدلال بالشرط، فللمعترض الحق في أن يقابل المستدل بالشرط بكل ما يقابل به المستدل بالسبب وعلى المستدل بالشرط أن يرد بالطرق المشروعة التي تسمع من المستدل بالسبب.

الاعتراض على الاستدلال بالتلازم وبالتنافي

التلازم عند الأصوليين نوعان :

النوع الأول

وهو ما "يجري فيه ... التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا"[1]، فمن حيث الطرد، يكون هذا الطرد في الثبوت من جهة وفي النفي من جهة أخرى.

والطرد في الثبوت معناه أنه إذا كان المتلازم الأول ثابتا كان المتلازم الثاني أيضا ثابتا وهكذا يتم اطراد الثبوت وتعديته من الأول الى الثاني.

أما الطرد في النفي فمعناه أنه إذا كان المتلازم الأول منفيا كان المتلازم الثاني أيضا منفيا وهكذا يتم اطراد النفي وتعديته من الأول إلى الثاني.

ومن حيث العكس، يكون هذا العكس في الثبوت من جهة وفي النفي من جهة أخرى.

والعكس في الثبوت معناه أنه إذا كان المتلازم الثاني ثابتا كان المتلازم الأول أيضا ثابتا وهكذا يتم انعكاس الثبوت من الثاني على الأول.

والعكس في النفي معناه أنه إذا كان المتلازم الثاني منفيا كان المتلازم الأول أيضا منفيا وهكذا يتم انعكاس النفي من الثاني على الأول.

واضح أن "التابع المنطقي" الذي يدل على هذه العلاقة التلازمية المطردة والمنعكسة ثبوتا ونفيا هو التابع التشارطي، وبالتالي فإن الاستدلال بهذا النوع الأول من نوعي التلازم سيكون استدلالا بالتشارط الموضوع والمفترض بين حكمين أو أمرين، ومجاري الاستدلال به ستكون هي القوانين المنطقية المقننة لاستثمار التشارط إثباتا وإبطالا؛

يبين الجدول التالي بوضوح رجوع النوع الأول من نوعي التلازم الى القوانين المنطقية الأربعة الخاصة بالتشارط باعتباره علاقة والمبينة لوجوه استثمار هذه العلاقة :

---

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 282/2.

الاستدلال بالتلازم طردا وعكسا ومن الطرفين المتلازمين			المجاري الصورية للاستدلال بالتلازم
طرد حكم الأول الى الثاني	الطرد في الثبوت	الأول ثابت فالثاني ثابت	⊢ ((ب ↔ جـ) Λ ب) ← جـ (1)
	الطرد في النفي	الأول منفي فالثاني منفي	⊢ ((ب ↔ جـ) Λ ¬ب) ← ¬جـ (2)
انعكاس حكم الثاني على الأول	العكس في الثبوت	الثاني ثابت فالأول ثابت	⊢ ((ب ↔ جـ) Λ جـ) ← ب (3)
	العكس في النفي	الثاني منفي فالأول منفي	((ب ↔ جـ) Λ ¬جـ) ← ¬ب (4)

النوع الثاني

وهو الذي « يجري فيه التلازم بين الثبوتين طردا لا عكسا ويجري فيه التلازم بين النفيين عكسا لا طردا"[1]، فمن حيث الإثبات ينتقل من الأول إلى الثاني ولا ينتقل من الثاني إلى الأول، ومن حيث النفي ينتقل من الثاني إلى الأول ولا ينتقل من الأول إلى الثاني.

إن التابع المنطقي الذي يدل على هذا النوع من التلازم هو التابع الشرطي فهو الذي يتيح طرد إثبات المقدم إلى التالي من جهة وعكس نفي التالي على المقدم من جهة أخرى، وبالتالي فإن الاستدلال بهذا النوع من التلازم ما هو إلا استدلال بالمجرين الصوريين الذين هما يتم استثمار الشرط كعلاقة رابطة بين أمرين، كما يوضح الجدول التالي ذلك.

الاستدلال بالتنافي في الثبوت فقط طردا وعكسا			المجريان الصوريان للاستدلال باللزوم
طرد حكم الأول إلى الثاني	الطرد في الثبوت	الأول ثابت فالثاني ثابت	⊢ ((ب ← جـ) Λ ب) ← جـ (5)
انعكاس حكم الثاني على الأول	العكس في النفي	الثاني منفي فالأول منفي	⊢ ((ب ← جـ Λ ¬جـ) ← ¬ب(6)

التلازم عند الأصوليين إذن ينطوي على مفهوم اللزوم أيضا (=النوع الثاني) والاستدلال به إجراء للدليل في مجرى من المجاري الصورية الستة السابقة.

---

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، ص. 282/2.

الاعتراض على الاستدلال بالتنافي

إن التنافي، كعلاقة بين حكمين، ثلاثة أنواع :

النوع الأول

وهو التنافي الحاصل بين أمرين "لا يجتمعان في ذات...ولا يرتفعان، طردا وعكسا". فالأمران اللذان يكونان متنافيين بهذا النوع من التنافي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا، سواءا انطلقنا من صدق الأول وكذبه (الطرد) أو انطلقنا من صدق الثاني وكذبه. والتابع المنطقي الذي يدل على هذا النوع من التنافي هو تابع منع التشارط، ويتضح ذلك بالجدول التالي :

الاستدلال بالتنافي التام طردا وعكسا أي "بتلازم الثبوت والنفي طردا وعكسا"			المجاري الصورية للاستدلال بمنع التشارط
طرد نقيض حكم الأول إلى الثاني	الطرد من الثبوت	الأول ثابت فالثاني منفي	⊢ ((ب ↮ جـ) Λ ب) ← ¬ جـ (7)
	الطرد من النفي	الأول منفي فالثاني ثابت	⊢ ((ب ↮ ح) Λ ¬ ب) ← جـ (8)
انعكاس نقيض حكم الثاني على الأول	العكس من الثبوت	الثاني ثابت فالأول منفي	⊢ ((ب ↮ جـ) Λ جـ) ← ¬ ب (9)
	العكس من النفي	الثاني منفي فالأول ثابت	⊢ ((ب ↮ جـ) Λ ¬ جـ) ← ب (10)

النوع الثاني

وهو التنافي الحاصل بين أمرين "لا يجتمعان ....ولكنهما قد يرتفعان، طردا وعكسا"[1] . فالأمران المتنافيان بهذا النوع من التنافي ان ثبت أحدهما انتفى الآخر، أما إن انتفى أحدهما فقد يكون الآخر ثابتا وقد لا يكون. والتابع المنطقي الذي يدل على هذا النوع من التنافي هو تابع منع الوصل ويتضح ذلك بالجدول التالي :

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، ص. 282/2.

الاستدلال بالتنافي في الثبوت فقط طردا وعكسا			الجريان الصوريان بمنع الوصل
طرد نقيض حكم الأول إلى الثاني	الطرد من الثبوت	الأول ثابت فالثاني منفي	⊣ ((ب λ جـ) Λ ب) ⟵ ¬جـ (11)
انعكاس نقيض حكم الثاني على الأول	العكس من الثبوت	الثاني ثابت فالأول منفي	⊣ ((ب λ جـ) Λ جـ) ⟵ ¬ب (12)

النوع الثالث

وهو التنافي الحاصل بين أمرين "لا يرتفعان ... وقد يجتمعان، طردا وعكسا"[1] ، بحيث إن ارتفع أحدهما ثبت الآخر وإن ثبت أحدهما أمكن ثبوت الآخر أو ارتفاعه. إن التابع المنطقي الذي يدل على هذا النوع من التنافي هو تابع الفصل:

الاستدلال بالتنافي من الارتفاع فقط طردا وعكسا			الجريان الصوريان للاستدلال بالفصل
طرد نقيض حكم الأول الى الثاني	الطرد من الارتفاع	الأول مرتفع فالثاني ثابت	⊣ {(ب V جـ) Λ ¬ب} ⟵ جـ (13)
انعكاس نقيض حكم الثاني على الأول	العكس من الارتفاع	الثاني مرتفع فالأول ثابت	⊣ { ب V جـ) Λ ¬جـ)} ⟵ ب (14)

المستدل بالتنافي إذن يجري استدلاله في مجرى من المجاري الصورية الثمانية السابقة (الصور من (7) إلى (14))، وعليه يمكن أن نقول أن المستدل بالتلازم وبالتنافي، مستدل بعلاقة من العلاقات الخمسة التالية :

* علاقة التشارط
* علاقة الشرط

---

1) التفتازاني، المرجع السابق، ص. 282/2.

* علاقة منع التشارط
* علاقة منع الوصل
* وعلاقة الفصل

وهو في استدلاله بإحدى هذه العلاقات وإجرائه لدليله في مجرى من مجاريها الصورية، يدعي تحقق العلاقة من جهة وتحقق ثبوت أو ارتفاع أحد طرفيها من جهة أخرى. وعليه فإن الاعتراض على المستدل بالتلازم أو بالتنافي سيؤول إلى مواجهة المدلل في هذين المدعيين مدعى "تحقق الملازمة أو التنافي» ومدعى ثبوت أو ارتفاع أحد المتلازمين أو المتنافيين، أو مواجهته في أحدهما فقط.

فللمعترض أن يمنع تحقق العلاقة، فلا يسلم بوجود تلازم بين أمرين، أولا يسلم بوجود لزوم بين أمرين، أو لا يسلم بوجود تنافي بين أمرين، وفي هذه الحالة يلزم المستدل بإثبات تحقق هذه العلاقة بالدليل، وإلا كان منقطعا. كما يحق للمعترض أن يمنع ادعاء المستدل الطارد أو العاكس، فلا يسلم بأن الأول من طرفي العلاقة متحقق ان استدل المستدل في طرده بالتحقق، أو لا يسلم بأن الأول من طرفي العلاقة مرتفع إن استدل المستدل في طرده بالارتفاع، أو لا يسلم بأن الثاني من طرفي العلاقة متحقق إن استدل المستدل في عكسه بالتحقق، أو لا يسلم بأن الثاني من طرفي العلاقة مرتفع إن استدل المستدل في عكسه بالارتفاع، وفي هذه الحالات يلزم المستدل بإثبات ما منع بالدليل.

بالإضافة إلى الحقوق السابقة المتعلقة بالاعتراض على العلاقة المدعاة وعلى القيمة المفترضة لأحد طرفيها يتمتع المعترض أيضا بكل الحقوق الاعتراضية السالفة من استفسار وإفساد الاعتبار وقول بالموجب وبقاء التراع ومعارضة بدليل بديل؛ وبالتالي يلزم المستدل بما يلزم به المعارض بهذه الوجوه الاعتراضية[1].

---

1) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب"، 2/281-282

القسم الثالث

مآل المناظرة

مآل المدافعة

وقد انضبط السؤال والجواب، خلقيا ومنطقيا، ولم يتم الإخلال لا بشروط المناظرة الخارجية التي تناولناها في الوصف الخارجي للمناظرة، ولا بشروطها الداخلية التي بيناها في الوصف الداخلي للمناظرة، فلابد وأن يكون لهذا التفاعل الحواري بين السائل المانع المعترض والمدعي المستدل المعلل مآل ونهاية يتعين فيهما الصواب ويحق الحق.

إذا كان «**قطع المكالمة**» حقا مشروعا لكل طرف من طرفي المناظرة حين يخل خصمه بالشروط الخارجية للمناظرة، فإن "**الانقطاع**" الذي يحصل في المناظرة يكون حالا لأحد طرفيها حين لا يَمكن من مطلوبه بالاستناد إلى الشروط الداخلية للمناظرة. و"عدم بلوغ المرام" باعتباره انقطاعا قد يحصل للسائل وقد يحصل للمعلل؛ فيكون المنقطع منقطعا لأنه « لم يتمكن من الوفاء بإتمام ما لزمه إتمامه"[1]، ولأنه "عجز عن بلوغ الغرض المقصود"[2]، ومعلوم أن غرض السائل في المناظرة هو الهدم وغرض المدعي هو التأسيس.

ويكون الانقطاع بأمور منها

1. "**الانقطاع بالسكوت**" أو "**الإعراض بالسكوت**"، فيكون الساكت من الطرفين منقطعا.

2. "**الانقطاع بالانتقال**" إلى "مسألة أخرى لا تتعلق بما كانا فيه"[3]، فيكون هذا الانتقال بمثابة دليل على عجز المنتقل عن الاستمرار في وظيفته المعينة التي كان منخرطا فيها. ولهذا الانتقال صورتان أساسيتان، واحدة من جهة المستدل وأخرى من جهة المعترض :

- فمن جهة المستدل، يكون المستدل منقطعا بالانتقال إن هو استدل بدليل ثم تركه إلى دليل آخر، سواء أكان ذلك قبل قدح السائل فيه أو بعده، اللهم إلا أن يكون انتقال المستدل،

---

1) الجويني، "الكافية..."، ص. 554.

2) نفسه، ص. 556.

3) نفسه، ص. 554.

في هذه الصورة، راجعا إلى علم المستدل بأن السائل "يشكل عليه" علم دليله فـــ " يعدل عنه إلى ما هو أوضح"[1] .

- ومن جهة المعترض يكون منقطعا بالانتقال إن هو اشتغل « بمطالبة خصمه بما لا يجوز المطالبة به"[2].

3. **الانقطاع "بالخروج... إلى الباطل"** أي بالانتهاء إلى الباطل. ولهذا الخروج ألوان منها :

- "الخروج إلى المحال » كأن يتم استنتاج أمر « يدفعه حس أو بديهة»، وكأن يتم « دفع المعلوم ضرورة"، أو "إثبات ما يستحيل كونه"[3].

- "الخروج إلى التهافت" وهو التناقض، أي "الخروج إلى ما لا يصح العلم به لما فيه من تدافع البعض بالبعض »[4].

- "الخروج إلى الفحش" وهو الانتهاء إلى "ما تستخفه قلوب أهل الشريعة" **وتنكره**[5].

- "الخروج إلى الغلط أو الخطأ" وهو الكثير[6].

ويصوغ نجم الدين الطوفي "القانون الكلي للانقطاع" بالشكل التالي:

"إن كل سؤال لزم المستدل جوابه، انقطع بالعجز عنه، وانقطع المعترض بذكره ما لم يتعلق بجواب من جهة المعترض غير مفض إلى نشر الكلام خارجا عن مقتضى الصناعة والاصطلاح"[7] .

وإذا سمينا الانقطاع في حق السائل **إلزاما** وفي حق المعلل **إفحاما**، فيمكن أن نقول أن المناظرة يجب أن "تنتهي ... إما بإلزام المنتقد أو إفحام **المدعي**. **يلزم المنتقد** إذا انتهى دليل المدعي إلى قضية مسلم بها عند المنتقد، سواء سلم بها **بعد أن** كان قد اعترض عليها، أو اعترض عليها بعد أن كان قد سلم بها ... **ويفحم المدعي** إذا عجز عن إقامة الدليل على دعوى من دعاويه المعترض عليها أي إذا استنفذ جميع حقوقه في دفع الاعتراض" ولم يستطع إقامة الدليل"[8].

---

1) الجويني، "الكافية..."، ص ص. 551-552.
2) نفسه، ص. 553.
3) نفسه، ص ص. 553-555.
4) نفسه، ص. 556.
5) نفسه، ص. 556.
6) نفسه، ص. 556.
7) الطوفي، "علم الجذل في علم الجدل"، ص. 80.
8) عبد الرحمن طه، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" ص. 74.

الفصل الثالث

بين منطق الجدل ومنطق المناظرة



تحصل لنا من الفصلين السابقين أن "جدل" الفلاسفة و"مناظرة" الأصوليين عائدان إلى جنس علمي مخصوص هو ذاك الذي يحاول الوقوف على قواعد وأصول التفاعل العاقل بالحجج لأجل إثبات القضايا أو إبطالها، فكانا بهذا العود **علم كلام** إذ

" لا كلام إلا بين اثنين ولو كان كلام المرء مع نفسه،
ولا اثنين إلا عارض ومعترض،
ولا عارض إلا بدليل،
ولا معترض إلا لطلب الصواب،
ولا طلب للصواب إلا بجملة من القواعد "(*)

وعلم تحاور حجاجي إذ

«The argumentation is an attempt to persuade
a rational judge of the rightness of a particular
Claim and this involved dialogue and exchange.
Thus it is that the idea of dialogue emerges as
Central in their account » (**)

ويظهر من الفصلين السابقين أن "علم الكلام" الفلسفي أو "علم التحاور الحجاجي" الفلسفي مباين "لعلم الكلام" الأصولي أو "لعلم التحاور الحجاجي" الأصولي؛ مباين له خلقا وأدبا، ومباين له تأصيلا وتقنينا، مباينة لا تمنع من عدهما معا رافدين قابلين للوصل بما جد اليوم في الدرس المنطقي المعاصر للكلام أو التحاور الحجاجي.

---

* طه عبد الرحمان " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" ص91
** Ralph H. Johnson " Logic naturalized : Recovring a tradition", p 54

إن أحسن مدخل في نظرنا لإبراز خصوصية منطق الحجاج الأصولي بالنسبة لمنطق الحجاج الفلسفي هو أن نعرج على المحاولات المنطقية المعاصرة التي انكبت على موضوع"الكلام" و "**التحاور العاقل بالحجج**" لنكشف عن توجهاتها العامة التي حددت طريقة تركيبها للظاهرة الحجاجية لتكون موضوعا للدرس العلمي، وهي توجهات توافق تمام الموافقة توجهات أهل المناظرة، لا توجهات أهل الجدل، حين جعلوا من المدافعة بالحجج موضوعا لنظرهم أسسوا له خلقيا وضبطوا بعض القواعد، لبعض الأفعال المنجزة، منطقيا.

فما هي إذن التوجهات العامة في الدرس المعاصر للمدافعة بالحجج ؟

وما هي الوجوه التي تباين بها مناظرة الأصوليين جدل الفلاسفة ؟

نخصص المبحث الأول من هذا الفصل للجواب على السؤال الأول، ونخصص المبحث الثاني للجواب على السؤال الثاني. وبهذا الجواب الأخير يتهيؤ لنا الفهم الصحيح لطبيعة التعارض الموجود في الفكر الإسلامي بين الفلاسفة والأصوليين، فنختم بذلك الباب الثاني من بحثنا.

المبحث الأول

التوجهات العامة في الدرس المعاصر للتفاعل الحجاجي

بدءا من أواخر العقد السادس من القرن العشرين ظهرت في الساحة النظرية المنطقية **توجهات منطقية لا صورية** آمنت بقصور المنطق الصوري في شكله التقليدي الأرسطي والرواقي أوفي شكله المعاصر كحساب للقضايا وللتوابع الصدقية، أي في شكله الرياضي، عن أن يكون أداة مفيدة في وصف وتفسير الظاهرة التدليلية كما تتجلى فعلا في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وفي التفاعل الحجاجي، العلمي أو العادي، بشكل خاص؛ إن المنطق الرياضي لا يمكنه أن ينفع في دراسة تدليل وتفاعل حجاجي لا يمكن تصور وجوده بدون ذوات وبدون لغة تتواصل بها هذه الذوات.

ويلزم عد التفاعل الحجاجي تفاعلا باللغة بالخروج من إطار المنطق الرياضي وتصور منطق آخر يعيد الاعتبار لحضور الذوات المتفاعلة بالحجاج والفاعلة بالتدليل [1]، بتوسط اللغة. ويترتب على إعادة الاعتبار للذوات الفاعلة والمتفاعلة لغة جملة من النتائج أهمها:

1 – إعادة الاعتبار للمضمر والمطوى[2]

إن الذوات الفاعلة والمتفاعلة بالتدليل لا بد وأن تقوم، حين تفعل وتتفاعل، في مقام معين من جهة، ولا بد أن تكون مشمولة، من جهة أخرى، بمجال ثقافي وحضاري محدد يشكل le préconstruit culturel. وبما أن التخاطب عامة يقتضي الانضباط بجملة من القواعد، منها **قاعدة الكيف** التي تنص على مبدإ "لا تخبر مخاطبك بما تفترض أنه عالم به"

---

1) J.B. Grize, «De la logique à l'argumentation », pp. 26-28.

2) Ibid, p. 28.

فإن كل تخاطب معين (عين فيه مقامه ومجاله) لا بد وأن تكون فيه مطويات ومضمرات يفرضها العمل بالمبدإ السابق .

2 – إعادة الاعتبار للمدلل له وحضوره في تدليل المدلل[1]

إن المدلل لابد وأن يتمثل من يدلل له ويقصده من إنشاء تدليله، وذلك عملا **بقاعدة الكيف** أيضا التي تنص على مبدأ : "لا تخبر مخاطبك إلا بما تفترض أنه يهمه ".

3 – إعادة الاعتبار لانفتاح التفاعل التدليلي [2]

إن المدلل باعتباره متكلما يظل دائما حاضرا في كلامه، حضورا يسمح له بتلوينه وتعديله تبعا لمقتضيات مخاطبته للغير، فيكون كلامه من هذه الجهة كلاما مفتوحا.

4 – إعـــادة الاعتبار لأنمـــاط تدليلية غير تلك التي تتناولهـــا الأنساق المنطقية الصورية [3]

إن النظر الإنساني لا ينتقل دائما من قضية (المقدمة) أو قضايا (المقدمات) إلى ما يلزم عنها من نتيجة (نتائج)، إنه في بعض الأحيان يكون انتقالا من موضوع إلى موضوع؛ كما أن القضايا الواردة في النظر الطبيعي لا تدور، كما هو الشأن في الأنساق المنطقية الصورية، بين أن تكون مسلمات أو مبرهنات، إن بعضا منها قد يكون من المبرهنات أو من المسلمات، ولكن البعض الآخر يكون من التقريرات ومن أحكام الواقع ومن الدعاوى ومن الفرضيات ومن الأسئلة ومن الأوامر... ويترتب على هذا التنوع في قضايا النظر الطبيعي تنوع في أنماطه التدليلية.

إن المنطق الرياضي باعتباره نظرية عامة للأنساق الصورية يهمل الأمور الأربعة السابقة، وبالتالي فإن اعتبارها يقتضي افتراض وجود أنساق أخرى من العمليات غير تلك التي يشملها المنطق الرياضي، عمليات الأصل فيها هو عملية التخاطب التي ينبغي أن تشكل الموضوع الرئيس للمنطق الطبيعي[4].

1) J.B. Grize, «De la logique à l'argumentation », p. 28.

2) Ibid, p. 28.

3) Ibid, pp. 32-33.

4) Ch. Perelman, «Traité de l'argumentation».

إن التفاعل الحجاجي باعتباره **تخاطبا بالحجج** نشاط من الأنشطة الاجتماعية التي يثبت بها المرء ذاته في علاقاته مع الآخرين. وبحضور الآخرين، الضروري، يصبح هذا النشاط من حيث مظهره الخطابي معارض ومواجه بمظاهر خطابية مقابلة تتجلى بها أنشطة الآخرين[1]. إننا لا نكون في الخطاب الحجاجي أمام خطاب تدليلي ينظر في صفات بعض المواضيع وفي المعارف التي تكون لنا حولها ، بقدر ما نكون أمام خطاب يتيح لنا الوقوف على نوعين من المعارف والمعلومات:

* فنحن نستفيد منه معلومات عائدة إلى الإخبار عن **أشياء العالم** الذي نتحدث عنها باعتبارها عناصر له

* ونستفيد أيضا معلومات عائدة إلى الإخبار عن **الذوات** وهي تتحدث عن عالمها الخاص بطريقة من الطرق التي ارتضتها. والعالم الذي تتحدث عنه الذوات يكون **عالما لها** يتمظهر في الخطابات الحجاجية لهذه الذوات، **وعالما يهم فيه تعلقه بالعمل**، إذ المقصود من الخطاب الحجاجي هو المخاطَب به بصفة عامة **وعمل المخاطب** به بصفة خاصة . إن المخاطَب بالحجة شخص :

– يفترض فيه أنه قادر على **التعرف على الخطاب** الذي يسمعه وقادر على **تأويله**، وذلك من خلال إعادة ترتيبه لهذا الخطاب والوقوف على المقصد منه .

– يهيؤ، بفضل ما يعرض عليه، لقبول نظرة معينة للعالم أو لتكوين رأي ما، أو لتمكين إحساس ما من نفسه أو لجعله يقوم بتصرفات وسلوكات معينة،[2] ليس من الضروري أن تكون سلوكا نظريا وفكريا .

إن استفادة النوعين السابقين من المعلومات والمعارف متوقفة على القيام بتأويل لمجموعة من الأمارات والأدلة . ولما كان التأويل من حيث المبادرة إليه، ومن حيث ضبطه وتوجيهه، لا يمكن إلا أن يكون مستندا إلى وجهة نظر خاصة لا هي بالكونية، ولا هي بالمطلقة، لزم أن يكون تابعا للمقام الذي يقع فيه وللغاية المتوخاة منه. واستحضار كل من

---

1) Des contres-Discours.

2) M.J. Borel, «Argumentation et Schématisation », p. 54.

المقام والغاية والذوات والعالم، باعتباره العالم المتمثل من قبل هذه الذوات، يجعل من منطق الحجاج منطقا لا صوريا بالضرورة[1] . إنه يجعل منه

1 – منطقا للمضامين وليس منطقا للصور

2 – منطقا تحضر فيه الذوات بمختلف أفعالها المتصورة وليس منطقا تغيب فيه هذه الذوات

3 – منطقا للنظر وليس منطقا للحساب النظري [2]

4 – منطقا تكثر فيه استخدامات اللغة الطبيعية عوض الإكثار من اللغة الاصطناعية[3]

5 – منطقا من شأن العلم به تجويد قدراتنا على النظر والتفكير وتحسينها [4].

ولقد كان الأصل في التخرج إلى هذا المنطق اللآصوري إعادة النظر في مفهومين أساسيين من المفاهيم التي يدور حولها البحث المنطقي ويستثمر فهما معينا لها في تقرير قواعده وأصوله :إنهما مفهوما "القضية " و"التدليل".

تجديد النظر في مفهوم القضية

إن ما ينبغي أن يهم في" القضية " باعتبارها موضوعا للدرس المنطقي، هو أنها" وحدة يمكن تبعا للعمل وفق قواعد ضابطة للعب حولها بواسطة الحوار، كسبها أو خسارتها "[5]. إن القضية ما كانت قضية إلا لأنها **محل نزاع** بين مدعيها ومن يدعا إليها والذي يراد منه، بواسطة عرض المدعى عليه، تغيير معتقد له، أو سلوك يسلكه، أو تغيير معتقده وسلوكه معا[6].

---

1) Ibid, p. 20.

2) J.B. Grize, «De la logique à .... », p. 31.

3) Ralph H. Johnson, «Logic Naturalized : Recovring a Tradition », p. 47

4) Ibid, p. 47.

5) K. Lorenz, « on the criteria for the choice of rules of dialogic logic », p. 145.

6) Illardo and Eisenberg, « Argument, A guide to formal and informal debate », p. 26-27.

تجديد النظر في مفهوم التدليل

تمثل تجديد النظر في مفهوم "التدليل" في إعادة تحديده بطريقة يبرز فيها تعلقه بمفهوم **"الحفظ"**، حفظ النتيجة . إن الدليل لا يتم إيراده للانتقال منه إلى مدلوله والإرشاد إليه بقدر ما يؤتى به لحفظ هذا المدلول والذوذ عنه في وجه من يعترض عليه، "فهو محاولة لحفظ النتيجة ... النتيجة التي يبعد قبولها لو لم يستخدم الدليل الحافظ لها"[1]. وتمثل تجديد مفهوم "التدليل" في ربطه أيضا **بتقرير المدعى**، فأصبح التدليل من هذه الجهة، "تبريرا (أو تحقيقا) يقتضي الدفع إلى الإقرار بالمدعى إخبارا كان أم أمرا أم تقويما"[2]. التدليلات إذن "قضايا تنصب لتأسيس أو لهدم ما يكون من الآراء محل نزاع"[3]، ويكون ناصبها "معرضا نفسه لأن يخالف في رأيه، ومبينا بأي شئ يفضل به مخالفه "[4] في الرأي .

لم يقتصر، في تجديد النظر في مفهوم "التدليل"، على إعادة تحديده وتجديد تعريفه، ولكن عمد أيضا إلى النظر فيه كما يستخدم فعلا في مختلف المقامات التدليلية .

- "يستخدم الدليل أساسا لتقويم الأوضاع التي يتقلدها آخرون وكذا لتقويم الأوضاع التي يتقلدها المدلل نفسه"، فهو من هذه الجهة الأخيرة **مقوم ذاتي**[5].

- **كما يستخدم للتحسين من قدر المعرفة و تخليصها مما يشوبها من النواقص.**
وليتم كل من التحسين والتخليص لابد من وجود طرفين متكافئين من الناحية المعرفية، أحدهما يدلل والآخر يعترض[6].

- إن تقويم المعارف والتحسين من قدر المعرفة وتخليصها مما ينقص من قيمتها غاية ذات درجات، وعلى **المدلل أن يقنع بما ينتهي إليه من هذه الدرجات.**

- كما أن عليه أن يجازف من جهته بإمكان تغيير موقفه هو لا موقف من يخاطبه بالحجة والدليل، **فيعود التدليل إلى تقويم علمه هو لا إلى تقويم علم مخاطبه .**

---

1) C.L. Hamblin, «Fallacies»; d'après L.. Apostel «towards a general theory of argumentation», p. 111.
2) HABERMAS, « La logique des sciences sociales… », p. 39.
3) MANFRED Kienpointer, «towards a typology of argumentation schemes », p. 276.
4) Ralph Johnson, « Logic Nat… », p. 51.
5) James, L. Golden, « Douglas Ehninger's philosophy of argument », p. 27.
6) Ibid, p. 27.

- وبفضل التقويم الذي ينتهي إليه التدليل يصبح بالإمكان العمل على تحسين طبائع الناس وخلقهم، وتلك مسؤولية لا ينبغي تجاهلها، **لأن الدليل لا يمكن أن يكون بمعزل عن القيم**[1]، **ولا بد أن يكون في خدمة المجتمع**[2].

ترتب على هذه النظرة الجديدة لمفهوم "التدليل" :

1 - ربطه بالتواصل

2 - ربطه بإمكانية الاعتراض عليه

3 - ربطه بالعمل

4 - ربطه بالتداول بالحجج.

والتدليل الذي يكون مربوطا بهذه الروابط الأربعة السابقة نسميه **تفاعلا حجاجيا**. ويمكن رد المنطق كله إلى منطق لهذا التفاعل الحجاجي، أي إلى الحجاج، إذا ما سلمنا بامتناع وجود تدليل إلا وهو مربوط بالروابط السابقة. إن المنطق علم باحث في التدليل، والتدليل تفاعل حجاجي فإذن المنطق منطق للحجاج في نهاية المطاف.

فكيف يحاول المناطقة المعاصرون تناول هذا التفاعل الحجاجي؟

يكتسي التناول المنطقي للحجاج صبغة محاولات نظرية لم يقع حولها الإجماع حتى الآن ولم تصل إلى درجة النظريات المستوفاة والتامة. لهذا وجدنا أنفسنا ملزمين بالاقتصار على إبراز التوجهات العامة التي نلاحظها في الدرس المعاصر للتفاعل الحجاجي، والتي شكلت إطارا عاما لبناء الظاهرة الحجاجية لتكون موضوعا للوصف والتفسير والتقنين الجاريين حاليا. إن الرأي السائد اليوم هو أنه ينبغي أن يتم التناول المنطقي للتفاعل الحجاجي من جهات أربعة أساسية :

1 - التناول اللغوي[3]

إن المدروس في التفاعل الحجاجي ينبغي أن يكون هو ما يتمظهر لغة بين المتفاعلين لا ما يفكران فيه دون أن يبلغاه أو يعبران عنه. وبالتالي ينبغي للاهتمام الحجاجي أن ينصب على ما يقع فيه من **أفعال لغوية**.

---

1) Ibid, p. 30.

2) Ibid, p. 33.

3) The externalization of argumentation.

2 - التناول الوظيفي[1]

إن المدروس في التفاعل الحجاجي ينبغي أن يكون، فضلا عما ينجز فيه من أفعال لغوية، الوظيفة أو الغاية أو المقصود الذي **لأجله** وقع التفاعل. فكل حجاج إلا وله غاية، وبالتالي ينبغي الاهتمام بالحجاج وهو موصول **بالغاية المتوخاة منه**.

3 - التناول الاجتماعي[2]

إن المدروس في التفاعل الحجاجي ينبغي أيضا أن يكون مستحضرا لفكرة الحوار، إذ الحجاج حوار به يتم إقناع حاكم عاقل ما بصواب مدعى ما، وبالتالي ينبغي الاهتمام بالحجاج باعتباره **حوارا ذا مناصب وأدوار يتعاقب عليها المتفاعلان**.

4 - التناول الجدلي[3]

إن المدروس في التفاعل الحجاجي ينبغي أن يكون أخيرا هو ما يدرس في مبحث الجدل بصفة عامة **وقواعد الإدعاء والانتقاد**، الإثبات والإبطال، السؤال والجواب ... بصفة خاصة، أي أن يكون تقعيدا وتأصيلا لإدارة الكلام بين جانبين على الأقل.

تركيب الظاهرة الحجاجية

للظاهرة الحجاجية مجموعة خصائص ينبغي أن توضع نصب الأعين في كل محاولة علمية لدراسة التفاعل الحجاجي. ومن هذه الخصائص يمكن ذكر ست خصائص.

1 - خاصية الطبع

إن البشر مطبوعون و مجبولون على التفاعل بواسطة الحجاج[4].

* وهذا التفاعل الطبيعي قد يكون بين المرء ونفسه، وقد يكون بينه وغيره فردا كان أم جماعة. إلا أن نموذج التفاعل الحاضر أكثر من غيره هو ذاك الذي يكون بين شخصين يديران الكلام بينهما ويتناوبان على العرض وعلى التفاعل مع ما يعرض.

---

1) The functionalization of argumentation.

2) The socialization of argumentation.

3) The dialectification of argumentation., voir Ralph, H. « Logic Natur…. », pp.53-54.

4) Arnold Gunther, «A set of Concepts for the study of dialogic argumentation », p. 178.

* وهذا التفاعل الحجاجي الطبيعي قد يكون من التفاعلات الممهدة والموطئة لأفعال يتوخى أن يقوم بها أحد الأطراف بعد الفراغ من الحجاج، فيكون هدا الأخير غير مراد لذاته وإنما لغيره من الأفعال[1]. "إن الحجاج لا ينتهي بآخر كلمة تنطق فيه، وتمامه يكون بما يقع من أفعال بعد فراغ المتدافعين من كلامهم"[2].

* وقد يكون التواصل بالحجاج لأجل عرض الدعاوي وإثبا لها والتداول فيها وتعقبها وإمتحانها ومحاولة الوقوف على الصواب فيها، ولكنه قد يكون أيضا لإشباع حاجات سيكولوجية طبيعية، كما يمكن أن يركبه المرء لإشراك غيره في همومه ومشاغله بحثا عن تحقيق توازنه النفسي. بل قد يعمد إلى الحجاج للتباهي وإثبات الذات وبيان فضل في المعرفة والعلم، أو لرفع حالة العزلة والوحدة اللتين يشعر بهما الفرد فينخرط مع غيره في تفاعل حجاجي بسببهما [3].

2 - لغوية الحجاج

إن التفاعل الحجاجي غير منفك عن استعمال اللغة، فما يقوم به المتحاجون هو في جوهره أفعال لغوية. إن المتحاجين مثلا، حين ينطقان بعبارة من العبارات، مفردة كانت أم موصولة بغيرها بأداة من أدوات الوصل والربط، يصبحان فاعلين لغويين ينجزان فعل الإدعاء أو فعل السؤال أو فعل الأمر أو فعل الإخبار............. للحجاج إذن تعلق وثيق بنظرية أفعال اللغة، وهي نظرية لا يجوز إغفالها في الدرس النظري للتواصل الحجاجي الطبيعي، خصوصا ذاك التواصل الذي تكون غايته النموذجية هي تحقيق "النجاعة القصوى في تبادل الإفادة "[4] بين المتواصلين. يصبح التواصل الحجاجي من هذه الجهة تواصلا مترها عن اللغو والخبط ونشر القول، له غاية أو غايات مشتركة بين المتواصلين المتحاجين أو له طريق يسير فيه يسلم به المتحاجان ويقبلان السعي فيه وهما منضبطان بحدود يمتنعان من تجاوزها - حدود منطقية وحدود دلالية، وحدود أخلاقية، وحدود جمالية.........الخ- لئلا يختل تبادل الإفادة المتوخى من كل تواصل عاقل. إننا نجد عند مؤسس نظرية أفعال

---

1) L. Apostel, « towards a general theory of argumentation », p. 105.

2) Illardo & Eisemberg, « Argument A guide… », p. 158.

3) Ibid, pp. 132-138.

4) وتمثل هذه الغاية النموذجية الأصل في مبدأ التعاون الذي ينبغي لكل تواصل عاقل أن يحترمه، والذي بنى عليه كرايس نظريته في أفعال اللغة.

اللغة، بول كرايس، تحريرا لبعض من هذه الحدود في تفرعها عن" مبدأ التعاون" الضامن لتحصيل أعلى درجة من درجات التصاوب وتبادل الإفادة. **فمقولة الكم** مثلا حد دلالي يمنع كل أطراف التواصل الحجاجي من أن تزيد أو أن تنقص من مقدار الفائدة المطلوبة والمنتظرة منها في الحوار الحجاجي الذي انخرطت فيه، **ومقولة الكيف** حد دلالي يمنع من إثبات الباطل أو ادعائه لتقتصر كل الأطراف على إيراد الفائدة ذات القدر، الصادقة، والتي وقف على دليلها المثبت لصدقها، **ومقولة المناسبة** حد مقصدي يمنع من الانزلاق إلى مقاصد أخرى غير المقصد المتوخى من الحجاج، أما **مقولة جهة القول** فهي حد يمنع من الغموض والإجمال و الإسهاب والاضطراب في القول .

نظرية أفعال اللغة إذن أداة ضرورية في تناول الحجاج بسبب لغويته.

3 – زمانية الحجاج

إن للحجاج زمان يقع فيه، يمكن أن يقسم إلى نوبات متتالية تتناوب فيها على الكلام الأطراف المتحاجة، وليس من الضروري أن يكون زمان حجاج ما زمانا متصلا، فقد ينقطع عند نوبة من النوبات ليستأنف فيما بعد، أي في زمان آخر[1] .

إن ما يهم في زمانية الحجاج، حجاج من الحجاجات الطبيعية، هو ما يترتب عليها من ظواهر دلالية واستدلالية تنجم عن تفاعل طرف من الأطراف المتحاجة مع ما عرض عليه من أقوال تبعا لزمان العرض: [2]

إن المتحاجين حين يتفاعلان بواسطة الأفعال اللغوية يكونان مؤولين، وذلك لضرورة التأويل في كل تواصل لغوي، بل لابد لهذا التأويل الضروري أن يكون تأويلا متجددا ومستمرا بتجدد واستمرار التفاعل بأفعال اللغة. إن الفعل اللغوي الذي ينجزه طرف من الأطراف يؤوله الطرف الآخر، في البداية، تأويلا ما، يعدل ويغير، بهذه الدرجة أو تلك، إن وقع فعل لغوي جديد، في زمان تالي لزمان إنجاز الفعل اللغوي الأول. إن الأفعال اللغوية المتعددة والمتتالية تتعالق بيانيا ودلاليا من جهتين :

فالفعل اللغوي السابق يؤول بالاستناد إلى الفعل اللغوي اللاحق،

---

1) L. Apostel, « towards a general theory of argumentation », p. 98.
2) Arne Naess, « A necessary Component of Logic: Empirical argumentation analysis », p. 20.

والفعل اللغوي اللاحق يؤول بالاستناد إلى تأويل الفعل اللغوي السابق (الأفعال اللغوية السابقة)،

وبالتالي فإن تأويل الفعل اللغوي الواحد لابد وأن يتغير بحسب الأفعال اللغوية الأخرى التي تسبقه أو تتلوه إنجازا، فتكون له مثلا الذلالة "د" حين لا يوصل بفعل لغوي منجز آخر، وتكون له الدلالة "د1" حين يوصل بفعل لغوي جديد تالي له زمانا. إن لتعديل دلالات الأفعال اللغوية وتغييرها تبعا لطبيعة تعالقها بغيرها صورة حلزونية يقربها المثال التالي :

لنفترض أن أحد طرفي التفاعل الحجاجي، وليكن هو "ش1"نطق العبارات الثلاثة التالية "ب"، "ج"، "د"، فلا بد للطرف الآخر، وليكن هو "ش2"، من تأويلها، ولنفترض أن التأويل الذي قام بها "ش2" هو أن "ب" تؤول إلى "ب1"، وأن "ج" تؤول إلى "ج1"، وأن "د" تؤول إلى "د1"، ولنفترض أن "ش1" نطق بعد ذلك عبارة جديدة هي "ه"، إن هذا المنطوق الجديد التالي زمانا لكل من "ب"، "ج"، "د"، سيكون مستند تأويل ل "ش2" قد يدفعه إلى تجديد تأويلاته السابقة "ب1"، "ج1"، "د1"بحيث تصبح عنده "ب"، باستحضار "ه"، آيلة لا إلى "ب1" ولكن إلى "ب2"، و "ج"، باستحضار "ه" آيلة إلى "ج2"، و"د"، باستحضار"ه" آيلة إلى "د2"، كما أن "ه" نفسها ستؤول، باستحضار الدلالات الجديدة "ب2"، "ج2"، "د2"، إلى "ه1"، وإذا نطق "ش1" عبارة جديدة، لتكن هي "و"، فإن "ش2" قد يجدد تأويلاته السابقة لكل من "ب"، "ج"، "د"، "ه"، فتصبح بالاستناد إلى "و" تدل الدلالات الجديدة "ب3"، "ج3"، "د3"، "ه2"، التي ستصبح بدورها سياقا لتأويل "و" إلى "و1"، وهكذا دواليك مع كل إنجاز لغوي جديد .

ينبغي في الدرس النظري للتواصل الحجاجي الإنتباه إلى اتساع دلالات الأقوال التي ينشؤها هذا الطرف أو ذاك من طرفي التفاعل الحجاجي والتي قد يخفي تواترها الصوري وتكرره في الحوار ما يطالها من تغييرات في دلالاتها في ذهن المتفاعل معها .

4- خاصية ركوب الحجاج لتغيير الأحكام والمعتقدات والقيم والمقاصد[1]

إن كل طرف من الأطراف المتفاعلة بالحجاج تكون له، في بداية الحجاج، جملة من الأحكام والمعتقدات والقيم، وتكون له غاية يقصدها من إنخراطه في الحجاج، كما تكون له

---

1) Arnold Gunther, «A set of Concepts for the study of dialogic argumentation », p. 177.

جملة من الأحكام والمعتقدات والقيم حول أحكام ومعقدات وقيم ومقاصد الذي يحاججه، فيقصد من محاججته غايات معينة ترتبط بأحكام المحاجج ومعتقداته وقيمه ومقاصده. يؤول التفاعل الحجاجي في النهاية إلى توخي إحداث تغيير فيما يعرف "المواقف القضوية"[1]، وهي المواقف التي يقضى فيها بقضايا معينة، أو يعتقد فيها على معتقدات محددة، أو تختار فيها اختيارات خاصة، أو يتطلع فيها إلى الانتهاء إلى غايات ما. ينبغي إذن استحضار مفهوم "المواقف القضوية" في الدرس النظري للتواصل الحجاجي.

5. دوران الحجاج بين التعاون والتغالب[2]

يكون المتحاجان في تواصلهما الحجاجي، إما متعاونين وإما متغالبين. ويكونان متعاونيين إن كان لهما هدف مشترك يتعاونان فيما بينهما لبلوغه، ويكونان متغالبين ومتنافسين حين يكون هناك تعارض قي المقصد بينهما وتضاد في الهدف، فيعمل كل واحد منهما على الوصول إلى هدفه الخاص من جهة ومنع خصمه من هد فه من جهة أخرى[3].

5-1 تعاونية الحجاج

إن الحجاج في صورته التعاونية ذو بعد توافقي، فهو يمكن من حل المشاكل والمطالب التي يدور حولها الحجاج، بشكل تتشارك فيه الأطراف المتحاجة وتتعاون ولا يعول فيه على الركون إلى آراء طرف واحد فقط أيا كان ذلك الطرف. ولا يعني طلب التوافق في الأحكام والاعتقادات والقيم بواسطة الحجاج التساهل في اشتراط صدق وصواب ما يمكن أن يتوافق عليه، بل الصدق والصواب في حد ذاتهما، كقيمتين تسندان للأفعال اللغوية المنجزة في التواصل اللغوي النظرية (الصدق) والعملية و(الصواب)، يمكن أن يحددا انطلاقا من التوافق، يكون التوافق أصلا والصدق والصواب فرعين له، وقد تم وضع هذا التحديد في إطار ما عرف ب" **النظرية الإجماعية للصدق**"[4] و"**النظرية الإجماعية للصواب**"[5]، وهما نظريتان

---

1) «Propositional Attitudes », A. Gunther, pp. 186-187.
2) «Cooperativity or Competitiveness (eristic) ».
3) A. Gunther, op. Cit., p. 178.
4) «La théorie consensuelle de la vérité ».
5) «La théorie consensuelle de la Justesse ».

متكاملتان تندرجان في المحاولات النظرية المعاصرة التي تؤمن بعدم جواز فصل القيم عن الأفعال والعمل عن العلم، والتي تتوخى التأسيس العقلي للأخلاق من جهة وبناء النظرية الاجتماعية على أسس معيارية من جهة أخرى[1].

إن ما نقصده من الإشارة إلى هاتين النظريتين هو إبراز أصلية التوافق، ومن ثمة أصلية الحجاج، في كل من منطق العلم الذي يقنن للاستدلالات النظرية، ومنطق العمل الذي يقنن للاستدلالات العملية.

إننا حين نثبت أمرا من الأمور، ونبلغ إثباتنا هذا إلى الغير بواسطة فعل لغوي هوالإخبار، نكون مدعين صحة،[2] فالمخبر به هو أن إثباتنا إدعاء صحيح، ويكون إثباتنا صحيحا إذا استطعنا تبريره. فالقضايا الصادقة والصائبة هي تلك التي نستطيع تبريرها. ويتم التبرير بواسطة الحجاج الذي يجري بين طرفين ينتميان معا إلى "طائفة تواصلية ملزمة بالتعاون فيما بينها"[3]. ونحن في الحجاج إنما ندير الكلام في قضايا نرفع من قدرها وشأنها[4] حين نستشكلها[5] ونتعاون على التوافق حولها من خلال تبريرها، فإن حصل هذا التوافق المتوخى حولها كانت بذلك صادقة وصائبة وإلا فلا[6]. إنني حين أصف موصوفا ما بصفة ما أكون محقا في وصفي إذا كان كل شخص آخر غيري، إن هو انخرط معي في حجاج، سيصف ما وصفته بالصفة التي وصفته بها. وبالتالي اقتضى تمييز الصادق من الكاذب اعتبار حكم الآخرين، كل الآخرين الذين يمكن الانخراط معهم في حوار حجاجي. شرط صدق الأقوال إذن موافقة كل الأغيار، وتقويم قضية ما بقيمة الصدق هو بمثابة وعد بحصول إجماع نظري على ما قضي به فيها إن هو استشكل ووضع موضع حجاج[7].

---

1) انظر تناولا لهاتين النظريتين في كتابي هابر ماس :
- « Logique des sciences sociales, et autres essais »
وخصوصا الفصل المعنون بـــ : - « La théorie consensuelle de la vérité
- « Raison et légitimité »
وخصوصا الفصل المعنون بـــ : - « Les questions d'ordre pratique sont-elles susceptibles de vérité ? »
2) « La prétention à la validité ».
3) HABERMAS, « Le discours philosophique de la modernité », pp. 349-350.
4) « Honnorer par la discussion ».
5) « Problématiser ».
6) HABERMAS, «Logique des sciences sociales », pp. 284-285 et p. 317.
7) Ibid, p. 285.

إن التوافق الحاصل بالحجاج حول ادعاءات الصحة، بعد استشكالها والاحتجاج فيها، هو الأصل في التصديق بقضايا الخطاب النظري وفي التصويب لقضايا الخطاب العملي، فيكون التوافق، من هذه الجهة، قاعدة تبنى عليها النظرية الإجماعية في الصدق بالنسبة للخطاب النظري، والنظرية الإجماعية في الصواب بالنسبة للخطاب العملي.

لكي يكون التوافق المطلوب بالحجاج مؤسسا ينبغي افتراض وجود مقام حجاجي نموذجي ومثالي[1] يضعه المتفاعلون بالحجاج نصب أعينهم ويتطلعون دائما إلى أن يكون حجاجهم مماثلا له أو على الأقل، أقرب ما يكون إليه. فالحجاج الطبيعي لا بد وأن تشوبه شوائب نابعة من القيود الزمانية والمكانية التي لا يخلو منها أي حجاج فعلي وطبيعي، ومن القيود السيكولوجية التي لا ينفك عنها أي طرف من أطراف الحجاج، ومن شأن هذه الشوائب، التي لا مفر منها، أن تؤثر في قيمة الحجاج إلى درجة يمكن أن يصبح الحجاج فيها حجاجا زائفا. ويقتضي مقاومة الزيف الذي قد يطال الحجاجات والمنع منه تصور حجاج نموذجي خالص ومتحرر من كل القيود المخسسة له زمانية كانت أم مكانية أم نفسية..........

ويتحدد هذا الحجاج النموذجي المفترض بقاعدتين أساسيتن تمثلان ترتيبا يؤسس[2] لإلغـــاء أي تأثير ممكن في قيمة الحجاج، نابع من القيود الطبيعية السالفة. ويمكن صوغ هاتين القاعدتين بالشكل التالي[3]:

1 - يجب أن يكون هناك تكافؤ في حظوظ المتحاجين من التواصل بالأفعال اللغوية، بحيث يكون في مقدور كل واحد منهما أن يبدأ الحوار الحجاجي في أية لحظة شاء، وأن يتابعه مناوبة مع الأخر عرضا واعتراضا، سؤالا وجوابا. كما يجب أن يكون هناك تساوي في حظوظ المتحاجين من القيام فعلا، بأفعال التأويل والإدعاء والاستشكال والتعريف والشرح والتبرير والإبطال، وغير ذلك من الأفعال اللغوية.

2 - يجب أن تكون كل القضايا، وبدون استثناء، قابلة لأن تصبح، في أية لحظة من اللحظات زمان الحجاج، موضع نظر وتدبر ومحل انتقاد وتقويم، فلا حكم ولا قيمة ولا

1) « La situation idéale de parole ».
2) « Les dispositions institutionnelles » .
3) HABERMAS, «Logique des sciences sociales », pp. 323-325.

معتقد يمكنه أن يبقى بمنأى عن إمكان الاحتجاج فيه، فكل القضايا النظرية والعملية في درجة واحدة من حيث قابليتها لأن تستشكل.

والموضوع الرئيس والصعب للدرس النظري للعملية الحجاجية، باعتبارها عملية تتوخى الوصول إلى التوافق في الأحكام والمعتقدات والقيم، هو الوقوف على هذا النموذج المثالي للتفاعل الحجاجي وصفا لبنيته وبيانا لضوابطه، لتكون الحجاجات الطبيعية مقومة بمدى اقترابها وابتعادها منه.

5 -2 - تغالبية الحجاج

إن الحجاج في صورته التنافسية ذو بعد تغالبي وكأنه لعبة تجري بين لاعبين، حول "قضية" كل واحد منهما يتوخى الانتصار وتحقيق الغلبة على خصمه فيها[1]. ويترتب على تصور **الحجاج كتداول لاعب بالنظر** [2]، هجوما واعتراضا، دفاعا وادعاءا، تصور "القضية"، باعتبارها ما يدور حوله الحجاج، كوحدة قولية يمكن، وفق قواعد مخصوصة تضبط التغالب الحواري فيها بين مهاجم عليها ومدافع عنها، إما كسبها وإما خسارتها[3]. **وصدق القضية**، يصبح ضمن هذا المنظور، **ربحها وكسبها في كل تداول لاعب بالنظر** أيا كان المنتهض لمهاجمتها والاعتراض عليها، ويصبح **كذب القضية إمكان خسارتها في تداول لاعب بالنظر واحد على الأقل**. إن تصور القضية وتصور صدقها مؤسسان، هنا، على الحجاج كلعبة نظرية، فبه يتم تعريف[4] مفهوم "القضية"، وبه يتم تعريف مفهوم "صدق القضية"، وبه يتم تعريف مفاهيم أدوات الربط بين القضايا والعوامل التي تدخل عليها عامة وروابط النفي والوصل والفصل والشرط والتشارط والسورين الكلي والجزئي خاصة. فالوصل يصدق مثلا إذا **كسب** مدعيه الموصولين الذين وقعت مهاجمتهما ويكذب إذا **خسر** أحد الموصولين و لم يقدر على الدفاع عنه، أما الفصل فيكون صادقا إذا استطاع مدعيه أن **يكسب** أحد المفصولين فيه على الأقل، ويكون كاذبا إذا **خسر** مدعيه

---

1) K. Lorenz, « on the criteria for the choice of rules of dialogic logic », p. 145.

2) « A game-theoretic pragmatic conception ».

3) K. Lorenz, « on the criteria for the choice of rules of dialogic logic », p. 145.

4) ويقوم هذا التعريف على مبدأ يسميه لورنز:

« The principle of dialogue definiteness »

المفصولين معا. والشرط يكون صادقا إذا استطاع مدعيه، بعد تسليم **مغالبه** بمقدمه، **كسب** تاليه، أما إن **خسره** فيكون الشرط كاذبا...

الحجاج إذن **لعب تغالبي**. وهو باعتباره لعبا لابد وأن يكون، مثله مثل كل الألعاب، خاضعا لجملة من القواعد يتواطؤ عليها اللا عبان ويحترمانها في لعبهم. وهذه القواعد نوعان قواعد عامة وقواعد خاصة[1].

القواعد العامة

عموم هذه القواعد نابع من تعلقها ببنية الحجاج التغالبي، ويحصرها البعض في أربعة

1 – قاعدة البدء

وهي قاعدة تتعلق بالمقتضى المتقدم لكل تفاعل حجاجي، وهو **مقتضى التغالب**. إن بدء حجاج ما هو دائما بغرض الانتصار فيه، إذ ينبغي أن يؤول التفاعل في الأدلة المنصوبة من قبل المدعي المدافع أو من قبل المعترض المهاجم إلى غلبة أحد الطرفين للأخر.

2 – قاعدة دوران الدليل الواحد بين جهتي حفظ المدعى وإبطاله

إن كل دليل يرد في الحجاج فهو إما هجوم على المدعى واعتراض عليه (إبطال) وإما دفاع عن المدعى و صون له (حفظ). ولا يمكن للدليل أن يخلو عن هاتين الجهتين ولا أن يجمع بينهما.

3 – قاعدة أسبقية الاعتراض وتبعية الحفظ

إن الاعتراض أو الهجوم **حق مشروع** يسمح به في أي طور من أطوار اللعب التغالبي، إذ يمكن دائما الانتصاب لمهاجمة ما يقدم دليلا للمدعى. أما الحفظ أو الدفاع فهو تابع للهجوم والاعتراض لأنه جواب عليهما يوجد بوجودهما، من هنا كان **واجبا مفروضا** يتعين على المدعي إن هوجم دليل من أدلته. وإذا ما تعددت واجبات المغالب كان عليه أن يقدم آخرها.

---

1) K. Lorenz, op.cit., p. 146-147.

4 – قاعدة الختم

وهي قاعدة تتعلق بمآل التغالب الدائر بين نهايتين اثنتين، **فإما الغلبة وإما الانهزام**. ويمكن صوغ الضابط في تعيين الغالب والمنهزم بالقانون التالي :

إن كل من انعدمت عنده إما القدرة وإما الإرادة للتدليل لما هوجم فيه أو اعترض عليه فيه يكون منهزما ويكون مغالبه هو المنتصر.

القواعد الخاصة

تتعلق هذه القواعد بالأدلة التي ترد في الحجاج التغالبي لتبين وجوه التغالب فيها هجوما ودفاعا، إبطالا وحفظا من حيث كونها من **الحقوق** أو كونها من **الواجبات** .

إن الدليل الوارد في الحجاج التغالبي إما أن يكون قضية بسيطة مثبتة (ب)

وإما قضية بسيطة منفية ¬ (ب)

وإما قضية مركبة (ب1* ب2)

وإما قضية حملية كلية ∧ س ك (س)

وإما قضية حملية جزئية ∨ س ك (س) .

ولكل دليل من هذه الأدلة قاعدة تخصه تصور في شكل **جدول** يبين الحق المشروع والواجب المفروض في التغالب فيه.

قاعدة خاصة بالقضة البسيطة المثبة

الإدعاء	حق الهجوم	واجب الدفاع
ب	¬ ب	

كل مدعى مثبت يحق الهجوم عليه والاعتراض عليه بادعاء نقيضه .

قاعدة خاصة بالقضية البسيطة المنفية

الإدعاء	حق الهجوم	واجب الدفاع
¬ ب	ب؟	

الوجه في الهجوم على المدعى " ¬ ب" أن لا تدعي نقيضه وتبقى سائلا معترضا

قاعدة خاصة بالوصل

الإدعاء	حق الهجوم		واجب الدفاع	
ب 1 ∧ ب2	؟ ب1	؟ ب2	ب1	ب2

الوجه في الهجوم على المدعى الموصول وجهان

الوجه الأول أن يسأل المهاجم لم كان الموصول الأول أي "؟ ب1" فيتعين على المدافع واجب إثبات "ب1"

الوجه الثاني أن يسأل المهاجم لم كان الموصول الثاني أي "؟ب2" فيتعين على المدافع واجب إثبات "ب2 ". للمهاجم إذن حق اختيار أي موصول شاء ليسأل إثبات المدعي له.

قاعدة خاصة بالفصل

الإدعاء	حق الهجوم	واجب الدفاع
ب1 ∨ ب2	؟	

الوجه في الهجوم على المدعى المفصول أن يطالب ب لم "؟" فيتعين على المدافع واجب اختيار أي مفصول شاء ليثبته .

قاعدة خاصة بالشرط

الإدعاء	حق الهجوم	واجب الدفاع
ب1 ⇐ ب2	ب1 ؟	ب2

الوجه في الهجوم على الشرط أن تسلم بمقدمه وتسأل عن التالي فيتعين على المدافع المدعي واجب إثبات التالي .

قاعدة الحمل الكلي

الإدعاء	حق الهجوم			واجب الدفاع		
∧ س ك (س)	1 ؟	2 ؟	....	ك (1)	ك (2)	....

الوجه في الهجوم على الحمل الكلي أن تبين شاهدا تستشهد به في منعك "1 ؟" أو "2؟" أو ....وتسأل عن انطباق المحمول عليه، فيتعين على المدعي واجب إثبات المحمول لذلك الشاهد الذي أبديته .

قاعدة الحمل الجزئي

الإدعاء	حق الهجوم	واجب الدفاع
∨ س ك (س)	؟	ك (ن) (ن:1، 2، ....)

الوجه في الهجوم على الحمل الجزئي أن تسأل لم "؟" فيتعين على المدعي واجب إبداء شاهد "ن" ليثبت انطباق المحمول عليه .

إن المدعي إن هو استطاع القيام بواجباته المترتبة على ما مارسه المهاجم من حقوق كان غالبا و إلا فالغالب هو المعترض.

تبين القواعد الخاصة السابقة **استيراتجية كسب القضايا**[1] من خلال التحاجج في أدلتها، وهي استراتجية استمدت من المنطق الصوري في جانبه التأويلي بصفة عامة ومن طرق البت في صحة الصور المنطقية بواسطة شواهد النقض بصفة خاصة، كطريقة الجداول الدلالية[2]:

إن الهجوم أو الإعتراض في التصور التغالبي للحجاج يسد مسد افتراض البطلان وتسجيل هذا الافتراض في عمود الكذب، وهو أحد عمودي الجدول الدلالي، أما الدفاع والحفظ في التصور التغالبي للحجاج فيقوم مقام افتراض الصحة وتسجيل هذا الافتراض في عمود الصدق وهو العمود الثاني من عمودي الجدول الدلالي. ويظهر هذا الأمر جليا ان نحن قارنا بين قواعد الجداول الدلالية وقواعد استراتيجية المغالبة، ولنقتصر على مثالين فقط، وليكونا الوصل والفصل.

فتقويم الوصل بواسطة الجدول الدلالي يقتضي إنشاء جدول له ذي عمودين، عمود للصدق وآخر للكذب، **وليكن عمود الصدق هو العمود الأيمن** وعمود الكذب هو العمود الأيسر:

عمود الصدق	عمود الكذب

ولتسجل في عمود الصدق العبارات المعدودة صادقة، وفي عمود الكذب العبارات المعدودة كاذبة.

فإذا ما أردنا تقويم الوصل ليكن هو "ب1 ∧ ب2" فيمكن أن ننطلق من كذبها لنرى ما يترتب على ذلك

	ب1 ∧ ب 2

1) « The formal winning-strategy ».

2) انظر قواعد هذه الطريقة في J. Dopp., « Notions de logique formelle »
وهي طريقة تجد أصولها في "الاستدلال الطبيعي" كما حدده Gentzen وهي أيضا الطريقة الشجرية التي ستعوض الجداول الجزئية بخطوط فرعية مقتصرة على النفي للدلالة به على وجود المنفي في عمود الكذب.

فإن ترتب عليها تناقض ما، يشهد له ورود العبارة الواحدة في العمودين معا، استخلصنا أن افتراضنا يؤدي إلى المحال ومن ثمة فإن المقوم ينبغي أن يرد في عمود الصدق لا في عمود الكذب - أي ينبغي أن يعد صادقا. وبما أننا كتبنا الوصل في عمود الكذب، فلا يخلو كذب الوصل أن يكون إما لكذب الموصول الأول وإما لكذب الموصول الثاني، وذلك تبعا للتعريف الصدقي المقدم لرابط الوصل. وعليه سنكون أمام جدولين جزئين يعمهما الجدول الأصلي، كل جدول جزئي منهما ذو عمودين واحد للصدق والأخر للكذب

عمود الصدق		عمود الكذب	
عمود جزئي	عمود جزئي	عمود جزئي	عمود جزئي
1	2	1	2

فنكتب حالة الكذب الأولى في الجدول الجزئي الأول أي

الصدق		الكذب	
		ب1	
1		1	

ونكتب حالة الكذب الثانية في الجدول الجزئي الثاني أي

الصدق		الكذب	
			ب2
	2		2

فيتحصل لنا الجدول الدلالي العام

الصدق		الكذب	
		ب1	ب2
1	2	1	2

ومعناه أن هناك طريقين لكذب الوصل طريق كذب "ب1" وطريق كذب "ب2"، فكان لزاما للتصديق بالوصل أن يكون هناك طريقان، طريق تثبت به "ب1" وطريق تثبت به "ب2"، وهذا هو واجب الدفاع كما يبينه جدول قاعدة الوصل التغالبي.

والفصل يكون له الجدول الدلالي التالي

الصدق	الكذب
	ب1 $\vee$ ب2

بمعنى.

الصدق	الكذب
	ب1 ب2

وواجب الدفاع في القاعدة التغالبية الخاصة بالفصل هو كما رأينا

حق الهجوم	واجب الدفاع
	ب ء (ء = 2،1)
	واجب الدفاع
	ب1 ب2

يتبين مما سبق أن عد الحجاج تغالبيا ولعبا نظريا كان عند البعض (لورنزن، لورنز) وسيلة **لإبقاء النظر في الحجاج نظرا مقيدا بحدود المنطق الصوري البرهاني ثنائي القيمة،** لأن قواعد التغالب الخاصة ما هي إلا إعادة صياغة لقواعد تأويل الروابط القضوية والعوامل الحاصرة.

6 - خاصية الإنضباط بجملة من القواعد

تتأسس مشروعية الحجاج على جملة من القواعد، تكون مهمة منطق الحجاج هي الكشف عنها من جهة وتبريرها من جهة أخرى. من هذه القواعد يمكن التنصيص على مجموعات سبعة:

1 - قواعد قضوية [1]

وهي قواعد تعين أنواع القضايا المسموعة وغير المسموعة، أي القضايا التي يجوز إيرادها في الحوار الحجاجي والقضايا التي لا يجوز وقوعها فيه، وذلك تبعا لجنس الحجاج الجاري بين المتحاجين المحدد بجنس ما يقع فيه الحجاج، (حجاج بين أهل التخصص، حجاج بين العامة، حجاج شرعي، حجاج سياسي...........الخ).

2 - قواعد لغوية إنجازية[2]

وهي قواعد تبين الشروط التي ينبغي أن تنجز وفقها الأفعال اللغوية التي يمكن للمتحاجين أن يتفاعلا بها، مثل فعل الإدعاء وفعل الإخبار وفعل السؤال وفعل الاعتراض

3 - قواعد لغوية تأويلية[3]

وهي قواعد تبين وفق أية وجوه يحق لطرف من أطراف الحجاج أن يؤول الفعل اللغوي الذي أنجزه الطرف الأخر.

1) L. Apostel, « towards a general theory of argumentation », pp.100-101.
2) Arnold Gunther, « A set of Concepts..., p. 187.
3) Ibid, p. 187.

4 - قواعد نظرية[1]

وهي قواعد تبين وفق أية ضوابط منطقية ينبغي أن يكون عليها نظر المتحاجين وتدليلهم.

5 - قواعد تقويمية[2]

وهي قواعد تعين من جهة الكيفية التي ينبغي أن تقوم بها أقوال ومعتقدات وقيم ومقاصد هذا الطرف أو ذاك من طرفي التفاعل الحجاجي، وتعين من جهة أخرى، الكيفية التي ينبغي أن تتطور بها هذه الأقوال والمعتقدات والقيم والمقاصد أو يستمسك بها أو يرجع عنها، وتعين من جهة ثالثة، الكلفة التي تؤدى بفعل كل من التطور والبقاء والاختفاء. وذلك أن تطور الأقوال والمعتقدات والقيم والمقاصد أو بقاءها أو اختفاءها ينبغي أن يكون سليما من جهة وأكيدا من جهة ثانية وبأقل كلفة ممكنة من جهة ثالثة[3].

6 - قواعد وظيفية عامة[4]

وهي قواعد تبين كيفية تقويم جنس حجاجي ما من حيث افضاؤه إلى الغاية المقصودة منه.

7 - قواعد وظيفية خاصة[5]

وهي قواعد تبين كيفية تقويم أفعال المتحاججين من حيث إفضاؤها إلى المقاصد التي أمها منجزوا تلك الأفعال، كأن نبين مثلا كيفية تقويم أفعال المعترض من حيث إفضاؤها إلى إبطال المدعى وكيفية تقويم أفعال المعترض عليه من حيث إفضاؤها إلى حفظ المدعى.

إن الخصائص السبعة السابقة - خاصية "الطبع" وخاصية "اللغوية" وخاصية "الزمانية" وخاصية"التغيير" وخاصية "التعاون" أو "التغالب" وخاصية "الانضباط"- وما يترتب عليها، تشكل مجتمعة عناصر يمكن أن تستخدم **لتركيب الظاهرة الحجاجية**، ولتكون من ثمة، موضوع النظر العلمي الدارس للحجاج. ولما كانت عناصر الظاهرة الحجاجية موضوعا

---

1) Ibid, p. 187.
2) Ibid, p. 187.
3) L. Apostel, « towards a general theory of argumentation », pp.106.
4) Ibid, p. 101.
5) Ibid, p. 101.

لعلوم مختلفة، منطق (الدليل)، سيكولوجيا (الطباع)، علوم اللغة (الأفعال اللغوية)، سوسيولوجيا (الاجتماع المدني)، الخطابة (الإقناع)....الخ، اقتضى الدرس العلمي لهذه الظاهرة تضافر علوم متعددة وخبرات متباينة بما فيها الخبرة اليومية والعادية. ومن ثمة لا مندوحة، في منطق الحجاج، من أن تكون النظرة فيه **نظرة تكاملية**[1].

من عناصر الظاهرة الحجاجية يمكن تعيين الأساسي فيها في أربعة عشر عنصرا هي: [2]

1 - "ش"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة الأشخاص المتفاعلين بالحجاج.

2 - "شس"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة الأشخاص الذين يكون دورهم في الحجاج الاستماع.

3 - "شك"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة الأشخاص الذين يكون دورهم في الحجاج الكلام.

4 - "ز"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة نوبات كل من "شس" و"شك" التي تكون مجتمعة زمان الحجاج.

5 - "ع"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة المعتقدات التي تكون لكل من "شس" و"شك" في لحظة من لحظات "ز"، وبقوة تمكن من نفس المعتقد، قوة يمكن الدلالة عليها بعدد من متوالية الأعداد الطبيعية.

6 - "غ"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة الغايات اللغوية التي تكون لكل من "شس" و"شك"

7 - "ل"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة الأفعال اللغوية التي ينجزها كل من "شس" و"شك"

8 - "ع غ" وهو عنصر نشير به إلى مجموعة المعتقدات التي تكون لطرف من أطراف الحجاج في غايات خصمه المحاجج له.

9 - "ع ع"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة المعتقدات التي تكون لطرف في معتقدات خصمه.

---

1) Arne Naess, « A necessary Component of Logic : Empirical argumentation analysis », p. 10.

2) استندنا في تقريب هذه العناصر الأربعة عشر إلى عمل ليبو أبوسطيل:

« Towards a general theory of argumentation ».

10 - "غ غ"، وهو عنصر نشير به إلى غايات طرف من طرفي الحجاج فيما يتعلق بغايات خصمه.

11 - "غ ع"، وهو عنصر نشير به إلى غايات طرف من طرفي الحجاج فيما يتعلق بمعتقدات خصمه.

12 - "قع"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة قواعد التفاعل الحجاجي.

13- "و ع"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة القواعد الوظيفية العامة.

14 - "و خ"، وهو عنصر نشير به إلى مجموعة القواعد الوظيفية الخاصة.

وبهذه العناصر الأربعة عشر يمكن تقريب بنية الحجاج بالمتوالية التالية التي لايمكن أن تكون موضوعا للنظرية الحجاجية إلا بعد تعيين قيم محدودة لعناصرها كلها:

(" ش، ز، شك، شس، ع، غ، ل، ع ع، ع غ، غ ع، غ غ، قع، وع، وخ، ")

وبالإضافة إلى تعيين قيم هذه العناصر، يمكن أيضا تعيين **شروط جودة** التفاعل الحجاجي من خلال وضع جملة من المعايير تتوزعها مجموعتان، مجموعة أم ومجموعة فرع.

(المجموعة الأم)

تشمل هذه المجموعة الأم ستة معايير[1]

1 - معيار الاختلاف

إن الحجاج الجيد هو ذاك الذي تكون فيه الأطراف المتحاجة قادرة على الدفاع عن مواقفها المختلفة والمتباينة. وينبغي للحجاج الذي بلغ الغاية من الجودة **أن** تكون الأطراف المتحاجة فيه **متكافئة كميا وكيفيا** في قدرتها على تبادل النظر. **ولتحقيق** هذه القدرة المتكافئة يوصى بـــ:

1-1 - ألا يكون الاختلاف في الآراء بين المتحاجين اختلا**فا** كثيرا جدا ولا قليلا جدا.

2-1 - ألا تكون قدرات الطرفين على إنجاز الأفعال اللغوية متباعدة كأن يكون أحد الطرفين يقدر على ما لا يقدر عليه خصمه من إنجازات لغوية.

---

1) L. Apostel, op.c. pp. 114-115.

1-3 - ينبغي أن تكون آراء المتحاججين، والتي هي متدافعة جزئيا ومتوافقة جزئيا، تسمح بحصول أكبر قدر من التفاعل بوجه ينتهي إلى الوصول إلى توافق يترتب عليه **استفادة المتفاعلين معا.**

1-4 - ينبغي أن يكون دوران الحجاج بين الطرفين **منظما** وذلك بان تكون للطرفين معا إرادة التناوب المنتظم على دوري المتكلم والسا مع.

2 - معيار الرجوع عن الرأي

ينبغي في الحوار الحجاجي الجيد أن يكون لكل طرف من طرفيه الإرادة والقدرة على تدبر ما يخالف أحكامه ومعتقداته وقيمه، كما ينبغي أن تكون له أيضا

- إرادة تغيير آرائه الخاصة والرجوع عنها إذا اقتضى الأمر ذلك.
- القدرة على القيام فعلا بهذا التغيير والرجوع.

3 - معيار مناسبة الأدلة

ينبغي في الحوار الحجاجي الجيد ألا تورد من الأدلة إلا تلك التي يتفق حولها المتحاجان. وإن أورد طرف من الطرفين دليلا لم يقبله الطرف الأخر و لم يستطع الطرف الذي أورده الرجوع عنه كان عليه أن يثبت مناسبته.

4 - معيار القدرة على النظر وإرادته

ينبغي أن يكون كل طرف من طرفي الحجاج قادرا على النظر بصفة عامة وعلى نصرة رأيه والتدليل له خاصة، ومريدا لذلك.

5 - معيار الرجوع إلى أهل الاختصاص

ينبغي للمتفاعلين بالحجاج الجيدين أن يلزما نفسيهما بضرورة الرجوع إلى أهل الاختصاص ليبحثا عن حكمهم في المسألة التي يتفاعلون فيها والتي لا تكون من اختصاصهما، وليقبلا ذلك الحكم. وبهذا الالتزام المتبادل يكونان متعاونين.

6 - معيار تجنب الخبط

لا ينبغي للمتفاعلين بالحجاج أن ينخرطا في حجاج جديد إلا إذا
1- كانا قد أتما حجاجهما الأول
2- كان الحجاج الجديد طريقا للتقدم في الحجاج الأول وبالتالي خادما له.

المجموعة الفرع

وتشمل هذه المجموعة تعليمات ثلاثة[1] تفيد في تقدير قيمة حجاج من الحجاجات وليكن هو"حج1".

1- قد يكون المتفاعلان في "حج1" سبق لهما أن تفاعلا في "حج-1"، وقد يكونان استأنفا حجاجا جديدا بعد "حج1" فانخرطا في "حج+1". وإذا كان الأمر هكذا فيمكن تقويم "حج1" بالاستناد إلى ما سبقه أي "حج-1"، كما يمكن تقويمه بالاستناد إلى ما تلاه أي "حج+1".

2 - قد يكون ل"حج1" الذي جرى بين طرفين معينين"حج2" أي تفاعل حجاجي أخر شبيه، وعليه يمكن أن يقوم "حج1" بالاستناد إلى "حج2"، سواء أكان وقع هذا الأخير قبل "حج1 " أم بعده، وسواء تعلق بما تعلق به"حج1" أم لا.

3 - قد يكون لطرف من طرفي "حج1" حجاجات مع أطراف أخرى غير الطرف المقابل له في "حج1"، وبالتالي يمكن تقويم أفعاله في"حج1" بالاستناد إلى أفعاله في المجالس الحجاجية الأخرى المغايرة ل"حج1".

1) Ibid, p. 115.



المبحث الثاني

وجوه التدافع بين النظرية الحجاجية الفلسفية والنظرية الحجاجية الأصولية

التباين بين الجدل والمناظرة من حيث القيم الخلقية والأدبية

هناك قيمتان مشتركتان عند أصحاب الجدل من مفكري الإسلام الفلاسفة وأهل المناظرة من مفكري الإسلام الأصوليين. وتشكل هاتان القيمتان مبدأ ين عامين قصويين أسسا لكل من الدرس الجدلي والدرس المناظراتي للتفاعل الحجاجي في الفكر الإسلامي العربي القديم، وبهما يمكن تبرير إدماج الجدل والمناظرة الإسلاميين في الدرس المعاصر للظاهرة الحجاجية.

قيمة تثمين النظر العقلي

إن النظر العقلي سواء تصور في صورة فعل (بحث ونظر) أو في صورة تفاعل (جدل ومناظرة) هو عند كل من أهل الجدل وأهل المناظرة من الأمور الثمينة التي ينبغي دائما امتلاك إرادة الاتصاف بها والقدرة على التصرف والسلوك في ميدان العلم وميدان العمل انطلاقا منها. إن الإنسان "**العاقل**" بغض النظر عن أوصاف "عقلانيته" وضوابطها، نموذج للبشر كلهم، فهم كلهم مطالبون بأن يكونوا "عاقلين". إن النظر العقلي من هذه الجهة قيمة مشتركة مجمع عليها في الفكر الإسلامي العربي.

قيمة تثمين النظرية العقلية

إن المتفاعلين بالنظر ملزمان بلزوم المقالة والاعتقاد عليها وعدم الرجوع فيها لا شيء إلا لمخافة القصور عن نصرها وحفظها. إن تثمين النظر العقلي هو أيضا تثمين لما يحصل بهذا النظر العقلي، وبالتالي وجب التشبت بهذا الحاصل وعدم التفريط فيه، أي التشبت بالنظرية التي أدى إليها النظر، والعمل دائما على الذوذ عنها والانتصار لها بطرق مشروعة ومسموعة.

ولا يعني اشتراك الجدل والمناظرة في القيمتين السابقتين تماثلا بينهما. بل الحاصل هو وقوع التدافع والتباين بينهما، ويتجلى ذلك إن نحن وازنا بين ما يرفد القيمتين السابقتين من قيم أخرى عند أهل الجدل وعند أهل المناظرة.

إن القيم الرافدة التي نجدها عند الأصوليين قيم ترتبت على النظر في التفاعل الحجاجي انطلاقا من خاصيته التعاونية، أما القيم الرافدة التي نجدها عند الجدليين فهي قيم ترتبت على نظرهم في الحجاج انطلاقا من خاصيته التنافسية، وبالتالي يمكن وصل "الجدل" بالظاهرة الحجاجية المتناولة اليوم وهي مختصة بمفهوم اللعب النظري المغالب، ووصل "المناظرة" بالظاهرة الحجاجية وهي مختصة بمفهوم التعاون النظري المتصاوب.

إن التفاعل الحجاجي الذي يضعه أهل المناظرة نصب أعينهم هو ذاك الذي يحترم القيم التالية:

1- قيمة وجوب التعاون في البحث عن الحق وإفادته إلى الغير بعد الظفر به.
2- قيمة وجوب ارشاد المسترشد.
3- قيمة وجوب تصويب المخطىء.
4- قيمة وجوب تنبيه الغافل .
5- قيمة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

أما التفاعل الحجاجي الذي اهتم به أهل الجدل فهو ذاك الذي تحركه قيم أخرى غير القيم الخمسة السابقة، إنه حجاج يحترم القيم التالية :

1 - قيمة وجوب المجاهدة والمغالبة، فالتفاعل الحجاجي عند أصحاب الجدل تفاعل نظري "رياضي" (مفهوم اللعب) يتجاهد فيه المتفاعلان ويتغالبان في أمور معينة وفق قواعد مخصوصة (قواعد اللعب)، ينتهي بانتصار أحد المتفاعلين وانهزام الآخر. إن الأصل في المجاهدة هو أن تغلب خصمك إن كنت سائلا و ألا تغلب إن كنت مجيبا.

2 - قيمة وجوب الإرشاد إلى الحكمة اليونانية، فالتفاعل الحجاجي عند أصحاب الجدل ينبغي أن يكون مرقاة للعلوم اليقينية عندهم، وسلما لإدراك الحكمة اليونانية التي ينبغي أن ترد إليها الملة الدينية الإسلامية.

3 - قيمة وجوب تصويب العامة والجمهور في آرائهم الملية. فالتفاعل الحجاجي يكون للكشف عن الحق وإفادته لمن يضعف عن سلوك سبيل العلم وهو العامة والجمهور، فهؤلاء لا يمكنهم أن يكونوا "فاحصين" ولا "عالمين" ولكن فقط "مخاطبين" (بالخطابة) و"مجادلين" (بالجدل). وتصويبهم وتنبيههم بالجدل والخطابة يكون لأجل أغراض أربعة أساسية :

1 - لأجل تبصرة العامة بالحق في آرائها الملية

2 - لأجل إشراك العامة في الخير المتمثل في "الحقائق الفلسفية" التي كان للفلاسفة شرف سبق اقتنائها وامتلاكها. وهذا الإشراك هو وظيفة "الفلسفة الرابعة" كما رأينا، وبالتالي يمكن أن يعد بديلا لقيمة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الأصوليين: إن وجوب الأمر بالمعروف عند الجدليين يصبح وجوب الأمر بالفلسفة، أما وجوب النهي عن المنكر فيصبح وجوب النهي عما يعارض الفلسفة.

3 - لأجل تبيئة الفلسفة وحقائقها في المجال التداولي العام الذي تعيش العامة فيه.

4 - لأجل التخفيف من استثقال العامة للفلاسفة واستنكارها لهم، أي لتثبيت مكانة الفلاسفة في المجتمع والإعلاء من شأنهم.

4 - قيمة وجوب التسخير، فالتفاعل الحجاجي تسخير ومقاومة للتسخير :

- فالمجادل يسخر المجادل من خلال سؤاله التسليم بأمور تعود على ما تقلده بالإبطال، والاحتيال عليه بحيل تنتهي به إلى أن يفاجأ بحصول نقيض مدعاه المتقلد مما سلمه وأقر به.

- والمجادل يقاوم محاولة تسخير المجادل له ومحاولة الاحتيال عليه.

إن الموازنة بين القيم الرافدة التي نجدها عند الأصوليين من أهل المناظرة والقيم الرافدة التي نجدها عند الفلاسفة من أهل الجدل تبين أن **المناظرة مباينة للجدل**؛ فالتفاعل الحجاجي المسمى مناظرة ليس هو التفاعل الحجاجي المسمى جدلا، بل إن التفاعل الحجاجي المسمى جدلا هو المناظرة المذمومة عند الأصوليين.

إن معظم ما تذم به المناظرة يوصى به في الجدل، ومعظم مايوصى به في المناظرة يوصى بضده أو نقيضه في الجدل:

1 - تكون المناظرة مذمومة إن كانت لأجل التكسب أو اللجاج والمباهاة والرياء والظفر بالخصم والغلبة له. والجدل ما ثمن ودرس إلا لاستخدامه في الظفر بالخصم والغلبة له.

2 - تكون المناظرة مذمومة إن كان أحد طرفيها مكابرا أو كذابا أوسفيها أو ماجنا أو هازلا أو متلاعبا أو مغالبا أو محتالا أو ملبسا أو متعنتا، والجدل تشريع وتقعيد للهزل النظري، فأحد طرفيه على الأقل مغالب يحتال في لعبه النظري مع خصمه، وقد يلبس عليه ويغالطه.

3 - يوصى في المناظرة بالاختصار في الكلام والاقتصاد فيه والاقتصار منه على ما يفيد، ويوصى بوجوب تجنب الاستطراد والنشر والخبط. أما في الجدل فيوصى مثلا بالاسهاب وبالحشو وبالتوسع في القول وتنميقه، وبسلوك طرق توظف آليات التمثيل والتخييل والتوهيم، بل ويوصى في الجدل بتوظيف آليات الإخفاء، إخفاء موضع الاعتراض على الخصم وموضع لزوم النتيجة. كما يوصى في الجدل بتوظيف آليات الإبعاد، إبعاد النتائج عن مقدماتها عن طريق الاكثار من الكلام في مقدمات المقدمة ومقدمات مقدمة من مقدمات مقدمة....كما يوصى بالسؤال عما لا تعلق له بالمراد من التفاعل النظري بين المتجادلين.

4 - يوصى في المناظرة بألا يلزم أحد المتناظرين خصمه بما لايلزمه حقا، وبألا يورد شبهة عليه، أما في الجدل فيسمح للمجادل باستخدام ما لا يحق عنده، كالمشهور من الأحكام والمشهور من المواضع؛ بل يسمح له باستخدام المواضع السوفسطائية ان استعسر عليه المجيب وامتنع من التسليم بالمعنى الذي ينتفع به.

5 - يوصى في المناظرة بوجوب الإذعان الى الحق والانقياد له أيا كان الطرف الذي ظهر على يديه، أما في الجدل فيوصى المجادل بسلوك طرق تلزم الخصم بالانقياد لغير الحق وذلك من خلال مخاطبته مخاطبة انفعالية تجعله يجبن عن إبداء اعتراضه أو تشككه فيما يعرض عليه.

6 - يوصى في المناظرة بوجوب التصادق وتجنب الحيل والتلبيسات، بل ويفسق المحتالون والملبسون، أما في الجدل فنجد توصية المجادل بأن يخفي على صاحبه النتيجة التي تلزم عن المقدمات التي يريد تسلمها منه، وبأن لا يبين لخصمه قصده، وبأن يوهمه بمقصود أخر، وبأن يستغفله بجعله يغفل عن موضع العناد وموضع اللزوم ليسلم له بكل ما يحتاجه للانتصار عليه.

تحصل لنا مما سبق أن هناك تباينا، يصل في بعض الأحيان إلى درجة التضاد، بين جدل الفلاسفة ومناظرة الاصوليين من حيث القيم الرافدة التي تشكل قيما خلقية وأدبية للتفاعل الحجاجي.

ولايعني وجود التضاد والتباين بين جدل الفلاسفة ومناظرة الأصوليين غياب المناظرة المحمودة عن فكر الفلاسفة المسلمين، فهي بروحها ومنطلقاتها حاضرة عندهم، ولكن في باب آخر من التفاعل مغاير للتفاعل الجدلي، إنه باب "الفحص". إن سؤال الفحص وجوابه عامة، والفحص الذي يكون للتصاوب والتصادق خاصة، الذي تناوله بعض جدليي الإسلام، والذي لايوجد لا في طوبيقا أرسطو ولافي خطابته، مثله مثل المناظرة الأصولية، فهو تعاون وتشارك بين طرفين، يقصدان معا الكشف عن الحق وإفادته، تعاون وتشارك يكونان فيه:

- صادقين

- منظمين لأدوارهما تنظيما مخصوصا من حيث أفعال السؤال والجواب، فيكون المنتهض للقيام بدور المجيب هو من سبق إلى الوقوف على الحق فأفاده الى غيره، ويكون المنتهض للقيام بدور السائل هو من لم يقف على الحق بعد ولكنه يتجشم عبء الانتقاد والسؤال .

- منتهيين إلى تخليص الصدق من الكذب العارض ضرورة له، فيستفيدان معا بتحرير قضايا هما وأحكامهما مما علق بها من فساد .

إن مفهوم التعاون أو التشارك، وإن كان حاضرا في فكر فلاسفة الإسلام إلا أنه لم تول له عناية كبيرة عندهم، فهم قصروا عن درسه ووصفه وتقعيده بسبب تثمينهم للبحث المتفرد السالك في توخيه للمطالب الطريق العلمي البرهاني وحده.

التباين المنطقي بين الجدل والمناظرة: - أصلية عبء التدليل في المناظرة وأصلية عبء الاعتراض في الجدل

إذا كانت المناظرة بالأساس نظرية في عبء التدليل، فإن الجدل في جوهره نظرية في عبء الاعتراض. وبيان ذلك بالشكل التالي:

لنفترض أن لدينا المتفاعلان التاليان "ش1" و "ش2"، و لنشر إلى التدافع الحاصل بينهما بـــ "ش1" ⅄ "ش2"، ولنفترض أن ما يقع فيه التدافع هو "؟ ب"، ولنفترض أن القصد من التفاعل هو إما إثبات "ب" وإما إبطالها، أي

إما "ش1" ⅄ "ش2" ∧ .... { جملة من الأفعال اللغوية } ⊢ ب

إما "ش1" ⅄ "ش2" ∧ .... { جملة من الأفعال اللغوية } ⊢ ¬ ب

ولنفترض أن "ش1" هو المكلف بعبء التدليل وأن "ش2" هو المكلف بعبء الاعتراض.

إن "ش 1" سيكون في التفاعل الحجاجي المسمى جدلا هو ذاك الذي يرتب تدليلا **يبطل به ب**، أما في التفاعل الحجاجي المسمى مناظرة فسيكون هو ذاك الذي يبني تدليلا **يثبت به "ب"**. إن "ب" ستكون في الجدل متقلدة من طرف "ش2" وستكون في المناظرة متقلدة من"ش1". وعليه:

المتفاعل المنتصب للقيام بدور الادعاء في الجدل ليس هو المتفاعل المنتصب للقيام بدور الادعاء في المناظرة، وإن سميا معا باسم واحد هو إسم "المدعي". إن المدعي في الجدل هو المجيب والمسؤول ولا يكلف أساسا إلا بإنجاز أفعال التسليم أو المنع أو الاعتراض؛ أما المدعي في المناظرة، فهو وان سمي أيضا مجيبا ومسؤولا إلا أنه يكلف بإنجاز أفعال مقابلة لأفعال المجيب والمسؤول في الجدل، انه يكلف بإثبات مدعاه أمام الأسئلة والاعتراضات التي ترد عليه من السائل المعترض. كما أن "المعلل" في الجدل ليس هو "المعلل" في المناظرة. إنه في الجدل مبطل وفي المناظرة مصحح، والمنتقد المجادل مدعي والمنتقد المناظر مدعو.

إن ورود نفس "المصطلحات" في كل من الجدل والمناظرة مثل مصطلحات "المعلل "، "المعترض"، "المنتقد"، "المجيب"، "السائل"، "العارض"، ....، لا يعني توافقا في تحديدها ورسمها، بل العكس هو الحاصل . ويمكن القول بصفة عامة أن كلا من الجدل والمناظرة نظر في الادعاء، ولكن **الجدل ينظر في هذا الادعاء من جهة بيان وجوه إفساده والمناظرة تنظر فيه من جهة بيان وجوه تصحيحه** . فالمقصد الأقصى للجدل هو التشريع لعبء الإبطال، والمقصد الأقصى للمناظرة هو التشريع لعبء الإثبات.

يمكن أن يعد التقابل الحاصل بين " التعليل الجدلي"و"التعليل المناظرتي " تقابلا جزئيا يمنع دمج المناظرة في الجدل ولكنه يسمح بتطعيم المناظرة بما صح من الجدل، تقابلا يتيح لأهل المناظرة أن يستفيدوا من الجدل مع بقائهم أهل مناظرة ولا يتيح لأهل الجدل أن يستفيدوا من المناظرة إلا بلفظهم لأسس جدلهم ورجوعهم عنها.

* **إن " التعليل المناظرتي" غير قابل الدمج في "الجدل"**، لأن المسؤول في الجدل ليس له إلا التسليم أو المنع، وبذلك لا يتاح له الانتصاب للعب دور المدلل والمعلل، اللهم إلا في حالة وحيدة هي الحالة التي يكون فيها المجيب مواجها للاستقراء، ففي هذه الحالة، يوصى المجيب المجادل بالإضافة إلى المنع بإمكان "المنا قضة " وهي معارضة ل"الكلي" الذي يروم السائل بيانه بالاستقراء.

** **يمكن دمج "التعليل الجدلي" في "المناظرة"** من خلال إلحاقه بالدرجة الاعتراضية المسماة "معارضة"، إذ يمكن تقديم التدليل المناظر المعارض، الذي ينشؤه المعترض لإبطال المدعى، مباشرة أو عن طريق إثبات ضده أو نقيضه، كتدليل تقوم مقدماته مقام ما يتسلمه السائل المجادل من قضايا من المجيب المجادل.

التقا بل الحاصل بين " التعليل الجدلي" و"التعليل المناظرتي" تقابل جزئي يسمح بالوصل بين الجدل والمناظرة عن طريق تضمين ما صح من الجدل في المناظرة. لأن شأن المناظرة أن تتضمن فضلا عن الوجوه الصحيحة في التدليل للدعاوى الوجوه الصحيحة في التدليل على الدعاوى، وبذلك توصل أفعال عبء التدليل بأفعال عبء الاعتراض . **ويبين إمكان تضمين الجدل في المناظرة أن المناظرة أعم وأشمل** .

انفتاح المناظرة على الجدل واحتواؤها لما صح منه.

يظهر إمكان إدماج الجدل في المناظرة من وجوه ثلاثة:

1 - بعد"التعليل الجدلي" داخلا في" المعارضة" كما رأينا سابقا.

2 - بكون التدليلات الجدلية المؤسسة على "المواضع الجدلية " منطوية في التدليلات المشروعة بل هي من التدليلات النموذجية عند أهل المناظرة، فقياس الأولى وقياس الأدنى وقياس المساواة أقيسة جدلية أيضا .

3 - بكون التدليلات القياسية المؤسسة على "النظرية القياسية" الحملية أو الشرطية، والتي تشكل الجانب التحليلي من منطق أرسطو، موجودة في المناظرة في باب "الاستدلال " الذي يشمل الصور التدليلية التي لا تكون على هيئة قياس تمثيلي. إن الاستدلال عند الأصوليين يشمل القياس الشرطي المتصل، والقياس الشرطي المنفصل، وقياس الخلف، والقياس الاقتراني .... فالمناظرة تنطوي إذن على المستقيم من الجدل والقياس الفلسفيين .

إن كان الجدل والقياس الفلسفيان مدموجين في فن المناظرة وآداب البحث فإن أصحاب الجدل، في المقابل، رفضوا الوصل بين جدلهم ومناظرة خصومهم من مفكري الاسلام الأصوليين، وذلك من خلال تهوينهم من شأن المناظرة كمنهج .

ويتأسس **توهين الفلاسفة من شأن منهج المناظرة** على ادعاءات أهمها ادعاءان:

1 - على ادعاء مفاده أن **المعارضة طريق غير مشروع**. والمشروع هو أن يتوجه المعارض رأسا إلى مدعى خصمه ليبطله، أي على المعارض أن يكون مجادلا إذ كان الجدل هو العلم الذي يبين وجوه إبطال الدعاوى والأوضاع.

إن المعارضة باعتبارها مطالبة بالحجة التي تثبت المدعى لا يمكن أن تعد من الحقوق المشروعة، فهي لا يعمد إليها إلا بسبب **القصور في القدرة على إبطال المدعى مباشرة.** لا يعتد إذن :

- لا بالمعارضة في المدعى بضده ومطالبة المدعى بالفرق بين ما ادعاه وما عارض به المعترض

- ولا بالمعارضة في مقدمات الدليل أو في نتيجته
- ولا بالمعارضة بالقلب

وهي معارضات مسموعة عند الأصوليين.

2 – على إدعاء أن **ذكر حجة المدعى لا أثر لإبطالها في إبطال المدعى**، فلم تكن هناك حاجة، بالتالي، للمطالبة بها، وبهذا الادعاء يتم نسف مشروعية المناظرة من أساسها : "الصحة إن كنت ناقلا والدليل إن كنت مدعيا ".

إن مبدأ "بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول" الذي يشكل أصل هذا الادعاء وإن صح من الناحية الصورية فإنه مردود من الناحية الطبيعية. وذلك أننا في التدليل الطبيعي نكون دائما أمام مخاطب بالتدليل، هو المدلل له، ونريد منه، وبواسطة تدليلنا، أن يشاركنا في الحكم الذي دللنا له ويوافقنا عليه، فهو إن لم يقبل في تدليلنا الذي نعرضه عليه الدليل أو الأدلة التي استدللنا بها كان في حل من المدلول الذي انتهينا إليه، وذلك إن هذا المدلول سيبقى، بالنسبة إليه، مفتقرا إلى السند، وكل ما افتقر إلى السند لم يجب و لم يثبت، وبالتالي لم يقبل. ولا يهم أكان هناك دليل او أدلة أخرى تثبته أم لا، فالمدلل له باعتباره نافيا غير مطالب بالتدليل لنفيه بصفة عامة. إن مبدأ تعليق قبول الدليل (أو رفضه) بقبول المدلول (أو رفضه) يصبح من الناحية الطبيعية بالصورة التالية :

"رفض الدليل يؤذن برفض المدلول"، أو "منع الدليل يجيز منع المدلول"، أو "بطلان الدليل **عند المدلل له** يؤذن ببطلان المدلول **عنده**"؛ وحينما يصبح بهذه الصورة يتهافت بذلك التهوين من شأن المناظرة.



الخــــاتمــــة

تبين لنا مما سبق أن النظرية الحجاجية الجدلية في الفكر الإسلامي العربي القديم، التي يمثل لها فلاسفة الإسلام، نظرية تجد أصولها في النظر إلى "الكلام" الإسلامي العربي كخطابة وجدل في ميدان "الرأي"، وهو الميدان الذي يشكل مجالا مشتركا تتواصل فيه فئتا "الجمهور" و"الفلاسفة"؛ خطابة وجدل فهما انطلاقا من التناول الأرسطي لهما من جهة، ومن النظرية القياسية التحليلية من جهة أخرى. لقد أصبح "الكلام" عند الفلاسفة من حيث منهجه:

- تهيئة نظرية لولوج ميدان "الحق"، ولخدمة "الفلسفة"، ولتنقيحها مما يشوبها من دعاوى كاذبة، ولخدمة الفلاسفة وتقدير نشاطهم وتعظيم شأنهم وإعلاء كلمتهم وتأسيس سلطانهم وترسيخه.

- ارتياضا في التدافع بالحجج، إثباتا وإبطالا للأوضاع المشهورة ولما يخالفها من الأوضاع غير المشهورة والأوضاع الشنيعة والأوضاع الأقل أو الأكثر شهرة أو شناعة، وذلك وفق استراتيجية خاصة يبرز فيها فعل الإبطال على حساب فعل الإثبات.

وبالتالي لا يمكن الحديث على النظرية الحجاجية الجدلية في الفكر الإسلامي العربي القديم وهي منعزلة أو معزولة عن موقف الفلاسفة من العلاقة التي ينبغي أن تقام بين الدين الإسلامي والحكمة الفلسفية، ولا عن المسؤولية التدبيرية التي حاولوا إناطة أنفسهم بها في المجتمع الإسلامي- العربي.

أما النظرية الحجاجية التناظرية في الفكر الإسلامي- العربي القديم، التي يمثل لها أصوليو الإسلام، فهي نظرية تجد أصولها في النظر إلى "الكلام" الإسلامي- العربي كمناظرة وجدل محمود في ميدان العقائد، وهو الميدان الذي تعتقد عليه طائفة المسلمين وتجتمع عليه وتلتئم به، إن في حالها العلمية أو في حالها العملية. مناظرة وجدل محمود تكمن مشروعيتهما العلمية في:

- التعاون للتحقق والتثبت من صحة المعتقد المعقول من المنقول (سلامة تأويل النصوص)، ومن مقبولية المدعى المجتهد فيه وصلاحية عمل الغير به (صحة تعليل الأحكام).

- حق دعوة الغير إلى المعروف ونهيه عن المنكر، المعروف الذي يعرفه الإنسان انطلاقا من الأعراف والأدلة المعتبرة عند طائفة المسلمين، والمنكر الذي ينكره المرء ويجهله لانعدام الاهتداء والاسترشاد فيه؛ معروف ومنكر قد يكونا علميين وقد يكونا عمليين (التدبير بواسطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

وبالتالي يجوز الحديث على النظرية الحجاجية المناظرتية في الفكر الإسلامي العربي القديم وهي مجردة عن الخصوصية العقدية الإسلامية والتمييز الديني المحمدي. فما من إنسان

إلا وهو مؤول،

إلا وله أحكام حصلت له باجتهاد ونظر،

إلا وله معارف ومنكرات، معلومات ومجهولات يدعو غيره، تصريحا أو تعريضا، إلى مشاركته فيها،

وهو في تأويله واجتهاده ودعوته ينجز أفعالا تفترض فيها الصحة والسلامة. وقد تعير هذه الصحة وهذه السلامة بالمعايير المحررة في "فن المناظرة"، إذ هي معايير كلية غير مقيدة بالمواد الدينية والمضامين العقدية . إننا مثلا حين نواجه من يحاول التبرير العقلي للاختيارات الذوقية بأن الأذواق مجال لا يقبل التبرير العقلي، إنما نكون، في الحقيقة، معارضين ب (فساد الاعتبار). وما يصح في (فساد الاعتبار) يصح في كل الوجوه الاعتراضية الأخرى...

إن حقوق الاعتراض وواجبات الرد على الاعتراض، المناظرتية، مادة منطقية تفرد بها الفكر الإسلامي - العربي القديم، في حلقته الأصولية وليس في حلقته الفلسفية. وهي مادة صالحة اليوم لأن تستثمر في أعمال أصيلة تساهم في الاجتهادات المعاصرة التي تشرف على الحوار وعلى التواصل اللغوي بصفة عامة بمنظار منطقي، بل والتي تحاول رد المنطق الطبيعي إلى منطق للمناظرة.

ولاشك في أن هذه الأعمال الأصيلة التي نستشرفها، يتوقف طابعها التجديدي على إعادة الاعتبار إلى اللغة العربية إن في فهم النصوص القديمة أو في إنتاج نصوص جديدة. وغني عن البيان أن توثيق العرى باللغة العربية الأصيلة أخذ من "مآخذ القول العربي" وسلوك ل "طرق القول العربي" في بناء العبارة وتبليغ المقصود :

- أخذ يتجنب الاستعمال المبتذل لألفاظ اللغة العربية الذي يحجب غناها الدلالي، ويغفل تواتر جريانها في مباحث نظرية متنوعة، بل وفي بعض الأحيان، في التواصل العادي الذي درج عليه الناس (اللغة الدراجة). ويكفينا مثالا لذلك لفظة (الكسر)، فهي كما رأينا مصطلح مناظرتي يشير إلى حق اعتراضي مخصوص، ولكنه أيضا، وبنفس دلالته اللغوية الأصلية، يجري في الرياضيات، وفي النحو، وفي الفقه، .....، بل وفي اللغة العادية ("كسرة خبز").

ويجر الحذر من الاستعمال المبتذل لألفاظ اللغة العربية إلى الندب إلى التوخي الدائم والمستمر لأن تكون النظرة إلى هذه الألفاظ، خصوصا تلك التي تعد مصطلحات، نظرة تكاملية لا تكتفي بمواقعها في المبحث الواحد، ولكن تطمح إلى الوقوف عليها في كل مواقعها وفي كل المباحث التي قد تكون وقعت فيها، بل وعلى المباحث التي يمكن أن تقع فيها؛ وبالتالي لزم الباحث في محاولة تبينه للمفهوم الواحد أن يستحضر أكثر من مبحث، وأن يكون من ثمة قادرا على إجراء المفهوم في مباحث جديدة.

وقد تعمدنا في بحثنا هذا الأخذ من "مآخذ القول العربي"، متجنبين، قدر الإمكان، الاستعمال المبتذل لألفاظ اللغة العربية، معولين على حسن ظن القارىء بنا .. فكل لفظ استغرب أو استجمل أو استهجن، فالواجب فيه، كما رأينا في (الاستفسار)، عبء يثقل كاهل المستغرب والمستجمل والمستهجن، فعليه إذن أن يعاود النظر في وجه دلالة اللفظ المستغرب والمستجمل والمستهجن الثابتة عنده، ومعلوم أن ثبوت دلالة الألفاظ يحتكم فيها إلى المعاجم اللغوية عامة.

- وما يصح في الألفاظ مفردة يصح في التأليف بين الألفاظ وتصييرها جملا وعبارات. إن العبارة العربية تناسب كيفية تركيب ألفاظها الدلالة المقصودة منها، إذ يترتب تغيير المقصود من التركيب على كل تغيير في التركيب. فلا يكفي إذن تجنب

الاستعمال المبتذل لألفاظ اللغة العربية، يجب أيضا تجنب الاستعمال المبتذل لوجوه التعبير بالألفاظ العربية، وتجنب الإخلال الغافل أو المتساهل - لا الإخلال العالم والمقصود، فهذا هو في حد ذاته وجه تبليغي مخصوص له ضوابطه - بقواعد التبليغ العربية، ومعلوم أن ثبوت قواعد التبليغ يحتكم فيها إلى علم البلاغة عامة.

إن توثيق العرى باللغة العربية الأصيلة شرط ضروري للقيام **بتحيين علمي للمادة المنطقية المناظرتية الإسلامية العربية القديمة**، تحيين علمي نعتقد جازمين أنه مظنة للتجديد في النظرية الحجاجية المعاصرة انطلاقا من منطق المناظرة الإسلامي العربي القديم. وغني عن البيان أن التحيين الذي نقصده لابد وأن يكون مفصلا ومتلاحق الحلقات، يخصص كل فصل وحلقة فيه إلى وجه اعتراضي خاص وصفا وتحريرا وتفسيرا وتقويما، وبالتالي تحيينا علميا متأنيا وطويل النفس نأمل المساهمة فيه مستقبلا إن شاء الله.

مراجع عربية*

سيف الدين الآمدي

الإحكام في أصول الأحكام

دار الكتب العلمية، بـــيروت، 1980

غاية المرام في علم الكلام

تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1971

محمد أبو زهرة

تاريخ الجدل

ط 2، دار الفكر العربي، 1980

أبو الحسن الأشعري

رسالة استحسان الخوض في علم الكلام أو **رسالة الحث على البحث**

مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدراباد الدكن، ط2، 1979

مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد ابن الحسن بن فورك

تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987

الراغب الأصفهاني

الذريعة إلى مكارم الشريعة

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1973

معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم

تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر، بيروت، 1972

أبو الوليد الباجي

كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج

تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، 1987

* اقتصرنا على ما ورد منها في هوامش البحث

جفري بارندر
المعتقدات الدينية لدى الشعوب
ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1993
عبد الرحمن بدوي
منطق أرسطو
وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1980
أبو الحسين البصري
المعتمد في أصول الفقه
تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1964
محمد بن السيد البطليوسي
الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم
ط3، دار الفكر، دمشق، 1987
أبو القاسم البلخي
باب ذكر المعتزلة
في فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة
تحقيق فؤاد سيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986
سعد التفتازاني
حاشية على شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب
ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983
شرح التلويح إلى كشف حقائق التنقيح في أصول الفقه
للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري
دارالكتب العلمية، بيروت
شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام
تحقيق كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1974

محمد علي التهانوي
كشف اصطلاحات الفنون
تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، مصر، 1963-1972
تقي الدين بن تيمية
الإيمان
دار الكتب العلمية، بيروت، 1983
الرد على المنطقيين
دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت
الفتاوى الكبرى
ج5، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت
النبوات
دار الكتب العلمية، بيروت، 1982
نقض المنطق
تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، 1951.
تقي الدين ابن تيمية ومجد الدين ابن تيمية وشهاب الدين ابن تيمية
المسودة في أصول الفقه
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت
أبو عثمان الجاحظ
الحيوان
ج1، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969
رسائل الجاحظ
تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي ، مصر
مهدي جار الله
المعتزلة
الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974

القاضي عبد الجبار

تنزيه القرآن عن المطاعن

الجمالية ، 1329 هـ

طبقات المعتزلة

في فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة

تحقيق فؤاد سيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986

المحيط بالتكليف

تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، 1965

المغني في أبواب التوحيد والعدل

ج 12 "**النظر والمعارف**"، تحقيق ابراهيم مدكور باشراف طه حسين، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

فهمي جدعان

المحنة ، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام

دار الشروق، عمان، الأردن، 1989

الشريف الجرجاني

حاشية على شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب

ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983

عبد القاهر الجرجاني

أسرار البلاغة

تحقيق هـ. ريتر، ط2 دار المسيرة ، بيروت ، 1979

دلائل الإعجاز

دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1978

أبو المعالي الجويني

الكافية في الجدل

تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1979

كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950

أبو زيد الدبوسي

تأسيس النظر
تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة

عبد العزيز الدوري

الجذور التاريخية للشعوبية
دار الطليعة، بيروت، 1980

ابن الحاجب

منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل
بيروت، 1985

ابن حزم

رسالة في تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول
ضمن ج4 من "رسائل ابن حزم"، تحقيق احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983

أحمد بن محمد بن المظفر الرازي

حجج القرآن
دار الكتب العلمية، بيروت، 1986

فخر الدين الرازي

أساس التقديس
تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986

أبو الوليد ابن رشد

تلخيص الخطابة
تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979

تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل
تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980

تلخيص منطق أرسطو

دراسة وتحقيق جيرار جهامي، الفكر اللبناني، بيروت، 1992

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1983

مناهج الأدلة في عقائد الملة

تحقيق محمود قاسم، الأنجلومصرية، القاهرة، 1964

أبو يعقوب يوسف السكاكي

مفتاح العلوم

ضبطه وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت

جلال الدين السيوطي

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام

تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت

الإكليل في استنباط التأويل

دار الكتب العلمية بيروت

أبو الحسين عبد الرحيم الخياط

الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد

مراجعة محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1988

ابن خلدون

العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب.....

ج1، ط2 دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1956

المقدمة

دار العودة، بيروت

محمد حسين الذهبي

التفسير والمفسرون

ط2، دار الكتب الحديثة، 1976

عبد الرحمن طه

في أصول الحوار وتجديد علم الكلام

المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987

العمل الديني وتجديد العقل
شركة بابل، الرباط، 1989
تجديد المنهج في تقويم التراث
المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994
فقه الفلسفة – 1– الفلسفة والترجمة
المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995
نجم الدين الطوفي
علم الجذل في علم الجدل
تحقيق وولفهارت هينركس، وايز بادن، 1987
أبو حامد الغزالي
إحياء علوم الدين
ج1، مطبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية، 1356هـ
إلجام العوام عن علم الكلام
دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.
الاقتصاد في الاعتقاد
دار الأمانة، بيروت، 1969
الرسالة اللدنية
ط2، مطبعة السعادة، 1343هـ
المنقذ من الضلال
دار الأندلس، بيروت، 1967
أبو علي الشاشي
أصول الشاشي
دار الكتاب العربي، بيروت، 1982
أبو اسحاق الشاطبي
الاعتصام
مطبعة مصطفى محمد، القاهرة
عبد المجيد الشرفي
الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع
الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986

محمد عبد الكريم الشهرستاني

الملل والنحل

تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر، القاهرة

نهاية الأقدام في علم الكلام

أكسفورد، 1934

محمد بن علي الشوكاني

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول

دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1979

أبو اسحاق ابراهيم الشيرازي

التبصرة بالمسائل المختلف فيها في أصول الفقه

تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980

المعونة في الجدل

تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، 1988

ابن الكلبي

الأصنام

تحقيق أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة

الكندي

رسائل الكندي الفلسفية

القاهرة، 1950

جون كولر

الفكر الشرقي القديم

ترجمة كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995

أبو الحسن العامري

الإعلام بمناقب الإسلام

تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967

جواد علي

المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام

ج6، دار العلم للملايين، بيروت، 1970

أبو نصر الفارابي

إحصاء العلوم

تحقيق عثمان أمين، الانجلو المصرية، ط3، القاهرة، 1968

رسالة التنبيه على سبيل السعادة

دراسة وتحقيق خليفات، الجامعة الأردنية، عمان، 1987

رسالة في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام

كمبريدج، 1961

السياسة المدنية

تحقيق فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964

نشر وتقديم ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، ط2 دار المشرق، بيروت، 1971

كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق

تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1982

كتاب الملة ونصوص أخرى

تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968

المنطق عند الفارابي

4 أجزاء، تحقيق رفيق العجم وماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1985-1986-1987

ابن قتيبة الدينوري

المعارف

تحقيق ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة، 1960

تأويل مشكل القرآن

تحقيق أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، 1973

ابن قيم الجوزية

إعلام الموقعين عن رب العالمين

القاهرة ، 1955

مفتاح دار السعادة

دار الكتب العلمية، بيروت

أبو الحسن الماوردي

الاحكام السلطانية والولايات الدينية

ط3، القاهرة ، 1973

عبد المجيد النجار

فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب

دار الغرب الإسلامي ، بيروت، 1992

عمر النسفي

العقائد

في التفتازاني "شرح العقائد النسفية ..." تحقيق كلود سلامة، دمشق، 1974

القاضي النعمان بن محمد

اختلاف أصول المذاهب

تحقيق وتقديم مصطفى غالب، ط3، دار الأندلس بيروت، 1983

حمو النقاري

المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية

ولادة، الدار البيضاء، 1991

محيي الدين النووي

كتاب العلم وآداب العالم والمتعلم

تحقيق عبد الله بدران، دار الخير، دمشق، بيروت، 1993

مراجع بغير اللغة العربية

L. Apostel
" Towards a general theory of argumentation "
in " ARGUMENTATION: Approaches to theory formation ",
John Benjamins, Amesterdam 1982, pp.93-122

Aristote
- " L'organon ",
trads. et notes par J. Tricot, Vrin
- " La rhétorique ",
trad. et notes par M. Dufour, les belles lettres, Paris 1960 et 1982

J.L. Austin
" Quand dire c'est faire"
Le Seuil, Paris 1970

D. Barnuld and F.Haiman
" The dynamics of discussion ",
Boston, Houghton Mifflin co. 1960

E.M Barth and E.C.W. Krabbe
" From axiom to dialogue",
Walter de Gruyter, Berlin 1982

E.M.Barth and J.L Martens (eds),
" ARGUMENTATION: Approaches to theory formation "
john Benjamins, Amesterdam 1982

M.J. Borel, J.B.Grize, D.Miéville,
" Essai de logique naturelle "
Peter lang, Berne, Francfort/M, New York, 1983

J.Dopp
" Notions de logique formelle",
Nauwelaerts, louvain , 1972 (3 ème édition)

F.H Van Eemeren and R.Grootendorst,
" Speech acts in argumentative discussions"
Dordrecht, Foris Publications 1984

F.H Van Eemeren, R.Grootendorst and T. Kruiger,
" The Study of argumentation "
New york, Irvington Publishers Inco. 1984

F.H. Van Eemeren , R.Grootendorst, J.A Bair and ch.A. Willard (eds.)
" ARGUMENTATION: A CROSS THE LINES OF Discipline" Foris Publications, Dordrecht, Porvidence, 1987

A.M Eisenberg and J.A. Ilardo,
" Argument: a guide to formal and informal debate ",
Englewood cliffs, N.J. PRINTICE Hall, inco.1980
P.Engel,
" La norme du vrai, Philosophie de la logique ",
Gallimard, 1989
D.Gabbay and F. Guenthner,
" Hand Book of philosophical logic"
3 vol. 1983, 1984, 1986, D. Reidel, Dordrecht
J.L. Golden,
" Douglas Ehninger's philosophy of argument ",
in ARGUMENTATION, V.1 n°: 1, (1987) pp.23-40
A.I Goldman,
" Foundations of social epistemics"
In SYNTHES, 73 (1987) pp. 109-144
J.B.Grize,
" De La logique à l'argumentation "
Droz 1982
A. Günther,
" A set of Concepts for the study of dialogic argumentation ",
in " Argumentation: Approaches to theory formation"
ed. by. E.M. Barth and alt. pp175-190
J. Habermas,
- " La logique des sciences sociales, et autres Essais"
trad. Rainer Rachlits, PUF,1987
- " Raison et légitimité "
trad. J. La coste, Payot, 1978
- " Le Discours philosophique de la modernité"
trad. christian Bouchindhomme et Rainer Rochlits, Gallimarad, 1988
C.L . Hamblin,
- "Fallacies"
london, Methuen, 1970
- "Mathematical models of dialogue",
In THEORIA, 37 (1971), pp.130-155
R.B. Hubert,
"Influencing through argument"
New york , David Mackay Co.Inco. 1963
Ch. A. Insko,
"Theories of attitude change",
Englewood Cliffs, N.J. Printice Hall Inco. 1967
J.A.Ilardo and A.M. Eisenberg,
"Argument: A guide to formal and informal debate",
Englewood Cliffs, N.J. Printice Hall Inco. 1980

R.H.Johnson ,
"Logic Naturalized : Recovring a tradition",
in F.H Van Eemeren and alt (ed.)
" ARGUMENTATION: Across the Lines of
Discipline", pp-47-57

S.Y Kuroda,
" A formal theory of Speech acts ",
in " LINGUISTIC AND PHILOSOPHY ", 9, (1986) pp 495-524

k. Lambert and W. ulrich,
" The nature of argument ",
New York, Macmillan, 1980

K. Lorenz,
" ON the Griteria for the choice of rules of dialogic",
in E.M.Barth .. (eds)
" Argumentation: Approaches to theory formation " pp.145- 158

J. Moeschler,
"Argumentation et Conversation. Eléments pour une
analyse pragmatique du discours ",
Hatier-Credif 1985

R.Murphy,
" The ethics of debating both sides ",
in THE SPEECH TEACHER, VI, (1957), pp.1-9

A.NAESS,
" A necessary Component of Logic: Empirical
argumentation analysis ",
in E.M. Barth .....(eds)
" Argumentation: Approaches to theory formation ", pp.9-22

Ch. Perelman ,
" Traite de l'argumentation, la nouvelle Rhétorique.",
1er éd. P.U.F. 1952

N.Rescher,
" Dialectics. A Controversy -oriented approach to
theory of Knowledge ,"
Albany, New York, State university of N.Y.Press, 1977

L.D Roberts,
" Relevance as an explanation of Communication ",
In LINGUISTICS and PHILOSOPHY, 14, (1991) pp.453-472

J. Searle,
" Les actes de langage",
Trad. H. Pauchard, Herman 1972

T.M Sheidel,
" Persuasive speaking ",
Glenview III, scott, Foresman and co.inco. 1967
Dan Sperber and D.Wilson,
" Relevance "
Harvard and blackwell, Cambridge and Oxford, 1986
A. Taha,
- " Langage et philosophie ",
Imprimerie de Fedalla, Mohammedia, 1979
- " Arab dialectians on Rational discussion ",
In Van Eemeren (ed) " ARGUMENTATION :Across the lines of Discipline", pp.73-77
W. Thompson,
" Modern argumentation and debate: Principles and Practices "
New york, Harper and Row Publishers Inco. 1971
S. Toulmin,
"The Uses of argument",
Cambridge University Press, 1958
P. wason and P. Johnson laird,
"Thinking : Readings in cognitive science"
Cambridge univesity Press, 5st ed. 1985
B.L. Whorf,
"Language, Thought and reality"
New york 1956
R. Windes and and A. Hastings,
"Argumentation and Advocacy"
New York, Random House Inco.1965
G.W. Ziegelmuller and ch .A. Danse,
"argumentation: Inquiry and advocacy"
Englewood Cliffs, N.J. Printice Hall Inco. 1975



فهرس